

فِي الْفَلَسَفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

مَنْهَجٌ وَتَطْبِيقُهُ

الْجُزْءُ الثَّانِي

تَأْلِيفُ

الدُّكْتُورُ إِبْرَاهِيمُ مَدَكُورُ

فِي الْفَلَسَفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

مَنْهَجٌ وَتَطْبِيقُهُ

تصدير

لاحظنا منذ زمن أن الدراسات حول الفكر الفلسفي الإسلامي في القرن الماضي وأوائل هذا القرن غلب عليها الطابع الفيلولوجي أو البيوجرافي . فقتنع قدر منها بجمع طائفة من النصوص العربية وتسجيلها دون توضيح لها ، أو استخلاص لبعض نتائجها ، وقد يضاف إليها ترجمة إلى لغة أجنبية . وحاول قدر آخر أن يورخ لمفكر أو المدرسة بعينها ، وكثيراً ما وقف عند الأحداث التاريخية والظروف السياسية والاجتماعية . وعُني بالتعريف بالأشخاص أكثر مما عُني بشرح الأفكار والآراء . وكان لهذا ما يبرره في حينه ، وقد أمدنا بنصوص لها قيمتها . بيد أن للفكر الفلسفي الإسلامي مشكلاته ونظرياته ، وهي جدية بالدرس والبحث ، جدية بأن تدرس في ضوء ظروفها وبيئتها ، وبأن تربط بالفكر الفلسفي الإنساني عامة .

وقد حاولنا تدارك شيء من ذلك في كتابنا عن الفارابي :

La Place d'al - Fārābī dans l'école philosophique musulmane (Paris 1934)...

فعرضنا لنظريتين هامتين من نظريات المشائين العرب ، وهما نظرية العقول العشرة ، ونظرية العقل ، وأولاهما نظرية لاهوتية كسمولوجية ، وطبيعية فلكية ، والثانية سيكلوجية ميتافيزيقية ، ولا تخلو من نزعة صوفية . وحرصنا أولاً على أن نوضحهما في ضوء ظروفهما المحلية ، وعلى ألسنة من قالوا بهما من المفكرين الإسلاميين ، ثم حاولنا ربطهما بأصولهما الشرقية واليونانية ، ولم يفتنا أن نشير إلى ما وجه إليهما من نقد في العالم الإسلامي نفسه ، وتبعنا أخيراً أثرهما في الفكر المدرسي اليهودي والمسيحي .

وبعد ذلك بثلاث عشرة سنة عدنا إلى الموضوع مرة أخرى في كتابنا : « في الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيق » (القاهرة ١٩٤٧) ، ووقفنا عند نظريتين أخريين لهما شأنهما في تاريخ الفكر الإسلامي . وهما نظرية السعادة أو الاتصال ، ونظرية النبوة ؛ ووضح ما بينهما من القرب والتلاق . وتعدان بحق محاولتين جادتين للتوفيق بين العقل والقلب ، أو بين العقل والنقل . وطبقنا عليهما المنهج الذي أخذنا به في دراستنا السابقة ، فبدأنا بالفكر الإسلامي نفسه ، وعيننا بمدارسه المختلفة ، من معتزلة وأشاعرة ، شيعة وسنية ، فلاسفة ومتصوفة . وتلمسنا ما لهما من النظريتين من أصول في الكتاب والسنة ، أو في الفكر القديم شرقاً كان أو غرباً ، وأشرنا إلى ما وجه إليهما من نقد أو ملاحظة . ثم تتبعنا امتدادهما في مراحل التاريخ التالية ، ولم يقف صداهما عند الفكر الوسيط اليهودي والمسيحي ، بل امتد إلى التاريخ الحديث والمعاصر .

ويسعدنا أن صادف هذا الاتجاه نجاحاً لدى شباب الباحثين العرب ، من الجامعيين وغيرهم ،

فظهرت في ربيع القرن الأخير دراسات متعددة حول مشاكل الفكر الفلسفي الإسلامي ومناهجه ، وجلها رسائل جامعية للحصول على الماجستير أو الدكتوراه . وعُولجت مشاكل كلامية وميتافيزيقية ، وأخرى منطقية وسيكلوجية ، وثالثة أخلاقية وصوفية . ويطول بنا الحديث لو سردناها في تفصيل ، ومنها ما نُشر ، ومنها ما لم ينشر . ونعتقد أنه آن الأوان لأن تيسر جامعاتنا نشر هذه الرسائل ، وأن تقوم بتبادلها فيما بينها . وبجال البحث في الفكر الإسلامي ذو سعة ، وأملنا في جهود الشباب وطيد .

وها نحن أولاء نتابع هنا ما بدأناه من قبل ، فوقفنا هذا الجزء في أغلبه على مشكلتين خالدين ، وهما الألوهية ، وحرية الإرادة ، وللفكر الإسلامي فيما إنتاج خصيب ودرس عميق . وقد تتبعناهما في المدارس الإسلامية الكبرى ، كلامية كانت أو صوفية أو فلسفية . ونشأت هذه المدارس كلها تحت كنف الإسلام ، وعاشت في ظل تعاليمه ، تعاصرت وأخذ بعضها عن بعض ، تلاقت أحياناً ، وتعارضت أحياناً أخرى . ولا يمكن أن تدرس مشكلة عقلية درساً مكتملاً إلا إن بحثت في ضوء هذه المدارس على اختلافها ، ومن الخطأ أن يظن أن كل واحدة منها عاشت بمعزل عن الأخرى .

واضفنا إلى هاتين المشكلتين موضوعاً آخر سبق أن عالجنه في إطار مشكلة كبرى ، وهي الصلة بين الفكر الإسلامي والنهضة الأوربية الحديثة . والتسلسل التاريخي من الأمور الشائقة ، ولبعض الباحثين ولوع به ، وقد يذهب إلى آماذ بعيدة . ولا نحب أن يؤخذ مأخذ الحماس والتعصب ، بل ينبغي أن يقف عند ما قام عليه دليل واقعي مباشر . ولا تزال حركة الترجمة من العربية إلى اللاتينية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر في حاجة إلى مزيد من الدرس والبحث ، وقد ألقى بعض الضوء على المترجمات الفلسفية ، أما المترجمات العلمية ، وهي وثيقة الصلة بالفلسفة ، فلم تعالج بعد العلاج الكافي . ولم يبق اليوم شك في أن الفكر المدرسي ، إسلامياً كان أو مسيحياً ، إلى جانب الفكر القديم ، قد مهد للنهضة الأوربية .

مقدمة

ليس ثمة شك في أن هناك فكراً فلسفياً نبت في الإسلام ، له رجاله ومدارسه ، له مشاكله ونظرياته ، له خصائصه ومميزاته . سمّه إن شئت « فلسفة إسلامية » ، وهذا ما أثره ، على أساس أنه شَبَّ ونشأ تحت كنف الإسلام ، وتأثر بتعاليمه ، وعاش في جوارحه . وأسهم فيه المسلمون في المشرق والمغرب ، دون اعتداد بفوارق الدم أو الوطن ، ولا ضمير في أن يكون قد أسهم فيه غير المسلمين أيضاً ممن شملهم الإسلام برعايته . ولك أن تسميه « فلسفة عربية » ، لأن جلّه كتب بالفصحى لغة القرآن ، وأولع بها العجم والعرب على السواء ، وفضّلها كثير من الأعاجم على لغته الأصلية . ومن العبث أن تثير هذه التسمية أو تلك خلافاً أو خصومة ، لأنها مظهر من مظاهر شعوبية قديمة بُليت بها زمناً حياة المسلمين السياسية ، وورثت منها ما أمكن لحسن الحظ حياتهم العلمية . . والإسلام في روحه وتعاليمه بمقت الشعوبية على اختلاف مظاهرها .

الفكر الفلسفي الإسلامي

والفكر الفلسفي الإسلامي أفسح من أن يقف عند المدرسة المشائية العربية وحدها . فقد ظهر وعرف في مدارس كلامية قبل أن يعرف المشاءون ويستقر أمرهم ، وفي علم الكلام فلسفة ، وفلسفة دقيقة وعميقة أحياناً . وللمعتزلة آراؤهم وبحوثهم التي عاجلت المشاكل الفلسفية الكبرى ، وهي مشكلة الإله ، والعالم ، والإنسان ، ومهدوا بذلك دون نزاع للمدرسة المشائية . ومن ذا الذي يستطيع أن ينكر على رجل مثل العلاف (٨٤٩ م) أو النظام (٨٤٥ م) مقامهما بين الفلاسفة . ومن كبار الأشاعرة من عدّ بحق فيلسوفاً ومتكلماً في آن واحد ، أمثال : الغزالي (١١١١ م) وفخر الدين الرازي (١٢٠٩ م) . ومنذ القرن السابع الهجري حتى أوائل القرن الثالث عشر اختلطت البحوث الفلسفية بالدراسات الكلامية ، وعاشت معها جنباً إلى جنب . وكتاب « المواقف » للإيجي (١٣٥٥ م) أو كتاب « العقائد » للنسفي (١٣٩٠ م) ملئ بالآراء والنظريات الفلسفية والكلامية . وكان الكتابان معاً دعامة البحث النظري في بعض المعاهد العربية الكبرى كالأزهر والزيتونة طوال القرون الستة الأخيرة .

وعرض المتصوفة منذ عهد مبكر للكشف عن أحوال النفس من خوف ورجاء ، وحبّ ووجد ،

وبقاء وفناء . وعُتوا بالسلوك والمعرفة ، وعولوا على الذوق والعرفان . وفي القرن الثالث الهجري شغل الجنيد (٩١٠ م) والحلاج (٩٢٢ م) بمشكلكي الاتحاد والحلول ، فذهب الأول إلى أن المتصوف يستطيع أن يصعد إلى عالم النور ، وأن يتحد بخالقه ، فتتكشف أمامه الحجب ، ويطلع على المغيبات . وقال الثاني بحلول « اللاهوت في الناسوت » ، وصرّح بجملته الخطيرة : « أنا الحق » . وفي القرنين السادس والسابع نرى أنفسنا أمام متصوفة هم أشبه مايكونون بالفلاسفة ، وعلى رأسهم السهروردي (١١٩١ م) شيخ الإشراقين ، ومحيي الدين بن عربي (١٢٤٠ م) صاحب مذهب وحدة الوجود ، وابن سبعين (١٢٧٠) القائل بالوحدة المطلقة . ويرمون جميعاً إلى إقامة التصوف على دعائم فلسفية ، وكانت لهم نظريات في الوجود والمعرفة أقرب ما تكون إلى نظريات الفلاسفة . ففى التصوف الإسلامى فلسفة ، وفلسفة لا يصبح إغفالها .

بيئاته الثلاث

فهناك بيئات ثلاث في العالم الإسلامى عُتيت بالفكر الفلسفى ، وقد تعاصرت وأخذ بعضها عن بعض ، وإن لم تخل من مناقضة ومعارضة فيما بينها . وهى بيئة كلامية تشمل الشيعة وأهل السنة ، وللشيعة متكلموهم الذين لا يقلون أحياناً عن متكلمى أهل السنة عمقاً وقوة عارضة . ولبعض الفرق الصغيرة كالخوارج والمرجئة آراء كلامية خاصة بها . وهذه البيئة فى جملتها أغنى البيئات الثلاث ، وأغزرها مادة ، وأشهدا اتصالاً بالأحداث السياسية والاجتماعية فى العالم الإسلامى .

والبيئة الثانية هى بيئة الفلاسفة الخُلص ، وهم من سميناهم « المشائين العرب » . والمشائية مذهب يصعد إلى أرسطو ، وإن اختلف عن الأرسطية بعض الشيء . وهناك مشائية يونانية قديمة قام على أمرها تلاميذ أرسطو الأول . وتلتها مشائية إسكندرانية اضطلع بها رجال مدرسة الإسكندرية من شراح أرسطو ، واختلطت بالأفلاطونية الحديثة ، واتسمت بشيء من التوفيق بين أفلاطون وأرسطو . ثم جاءت بعدها « المشائية العربية » التى توسعت فى التوفيق بين الفلاسفة أولاً ، وبين الفلسفة والدين ثانياً . وبدأت معالمها واضحة على أيدي فلاسفة الإسلام فى المشرق والمغرب ، ولم يخرج على ذلك إلا ابن رشد (١١٩٨ م) الذى ناقض زملاءه وحمل راية العودة إلى أرسطو ، دون أن يخلص تماماً من التيار الأفلاطونى . وعلى غرار هذا جاءت « المشائية اللاتينية » التى نادى بها القديس توما الأكوينى (١٢٧٤ م) فى القرن الثالث عشر .

والبيئة الثالثة والأخيرة هى بيئة المتصوفة ، وقد قلّرت لها أن تحمى هى الأخرى الفكر الفلسفى فى الوقت الذى أعرضت فيه الجماهير عنه ، تحت تأثير حملة عنيفة معادية ، فعاشت الفلسفة

زمناً في كنف التصوف ، كما عاشت في كنف علم الكلام . ويمكن أن يلاحظ أن الفكر الفلسفي الفارسي مثلاً في القرون الستة الأخيرة عاش في حمى ابن سينا (١٠٣٧ م) من جانب ، والمهروردي ومحيي الدين بن عربي من جانب آخر . وقد مهد له فريد الدين العطار (١٢٣٠ م) ، وجلال الدين الرومي (١٢٧٣ م) ، وقطب الدين الشيرازي (١٣١١ م) ، فطابعه الصوفي واضح كل الوضوح . وفي تضافر هذه البيئات وأخذ بعضها عن بعض ما يحمل على درسها جميعاً ، ولن يكتمل بحثنا لمشكلة من مشاكل الفكر الفلسفي الإسلامي إلا إذا استعرضناها في هذه المدارس المختلفة .

صلته بالأدب والتشريع

على أن هذا الفكر لم يقف عند هذه البيئات الثلاث ، بل امتد إلى ميادين أخرى أدبية وبلاغية ، فقهية ونحوية . وقد لوحظ من قديم تأثر الأدب العباسي شعراً ونثراً بالفكر الفلسفي ، ويكفي أن نشير هنا بين الشعراء إلى المتنبي (٩٦٥ م) وأبي العلاء المعري (١٠٥٠ م) اللذين اصطبغ شعرهما بالحكمة والفلسفة ، وبين الأدباء إلى أبي حيان التوحيدي (١٠١٠ م) الذي امتلأت مجالسه بالحوار والجدل الفلسفي . وقد أسهم قدامة بن جعفر (٩٤٨ م) وعبد القاهر الجرجاني (١٠٧٨ م) في وضع البلاغة العربية ، وأقاماها على دعائم تمت بصلة إلى المنطق والفلسفة . وسبق لنا أن بينا أن علم الأصول ، وهو ضرب من مناهج البحث في التشريع الإسلامي ، قد غذى بغذاء فلسفي (١) ، ولأمر ما عدّه مصطفى عبد الرازق (١٩٤٧ م) شعبة من شعب الفلسفة الإسلامية (٢) . وعلم النحو ، وهو أثر رائع من آثار العقل العربي قد اكتسى بكساء فلسفي واضح ، وقد توسع فيه البصريون بما افترضوا من نظرية العامل ، وبما أخذوا به من قياس وعلة (٣) .

* * *

فتفلسف المسلمون إذن ، وكانت فلسفتهم وثيقة الصلة بدراساتهم العلمية المختلفة من طب وكيمياء ، وفلك ورياضة ، ونبات وحيوان . وكان فلاسفتهم علماء ، وعلمائهم فلاسفة ، ولا حياة لفلسفة ، في أي عصر من العصور ، بمعزل عما يجري في هذا العصر من بحوث وحركات علمية . وامتدت هذه الفلسفة إلى أبواب شتى من الثقافة العربية ، شأنها في ذلك شأن الفلسفات القديمة والحديثة .

(١) Madkour *L'organon d'Aristote dans le monde arabe*. Paris 1934. p. 260-265.

(٢) مصطفى عبد الرازق ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، القاهرة ١٩٤٤ ، ص ٢٧ .

(٣) إبراهيم مدكور ، في اللغة والأدب ، القاهرة ١٩٧١ ، ص ٤١ - ٥٣ .

حظه من الدراسة

لم تتجه الأنظار حديثاً نحو الفلسفة الإسلامية إلا في أوائل القرن الماضي ، فقد عرض لها بعض المستشرقين ونفر من مؤرخي الفلسفة ، ولكنهم لم يتعمقوا في درسها ولم يقفوا على أصولها ، وعولوا خاصة على ماورد منها في بعض المراجع اللاتينية . وفي النصف الثاني من هذا القرن بدأت حركة الاستشراق نشاطها ، وأخذت تبحث عن المخطوطات العربية . ومع هذا عوّل رينان (١٨٩٢م) في كتابه : « ابن رشد والرشدية » وهو رسالته الكبرى للحصول على درجة الدكتوراه التي نشرت لأول مرة عام ١٨٥٢ ، على المصادر اللاتينية أكثر مما عوّل على النصوص العربية . واقتصر انجاء هؤلاء الباحثين في البداية على جماعة المشائين العرب الذين رددَ أسماءهم المدرسيون في القرون الوسطى ، ولم يتجهوا نحو الصوفية والمتكلمين إلا في مرحلة تالية . والواقع أن حركة الاستشراق بدأت توفّي أكلها في الربع الأخير من القرن الماضي ، ومهدّت بذلك للربع الأول من القرن العشرين ، الذي يعتبر العصر الذهبي لما قام به المستشرقون من دراسات حول الفكر الفلسفي الإسلامي . فوضعت بحوث في موضوعات معينة في الفلسفة أو الكلام أو التصوف ، وأخرى شاملة تعرض لذلك كله أو لقدر منه ، ومنها ما لم يخل من عمق وتخصص ملحوظ . وفي هذه المدة بدأت تظهر دائرة المعارف الإسلامية التي أحاطت بأبواب الثقافة العربية المختلفة ، والتي يعاد طبعها الآن في ضوء ماكشف عنه من أصول قديمة ، وما أخرج من دراسات معاصرة .

وفي العقد الثالث من هذا القرن بدأت الحياة الجامعية الحديثة تدب في العالم العربي ، وتوالى تأسيس الجامعات العربية عاماً بعد عام ، ولا يكاد يوجد قطر عربي ، فيما عدا إمارات الخليج ، إلا وفيه جامعة قديمة أو ناشئة . وكان لابد لهذه الجامعات أن تسهم في الكشف عن ذخائر الفكر الإسلامي ، وأن تتعهد بالدرس والبحث ، واضطلعت من ذلك بنصيب ملحوظ في الخمسين سنة الأخيرة ، وحول هذا التراث وضع معظم بحوث الماجستير والدكتوراه في الجامعات العربية .

١ - التحقيق والنشر :

وتدور هذه الدراسات حول أبواب ثلاثة : كشف عن مخطوطات وتحقيقها ونشرها ، تعريف بشخصيات أو مدارس وتحليل لآراء ونظريات ، وأخيراً ترجمة من العربية أو إليها . ولا شك في أن الكشف عن المخطوطات هو الخطوة الأولى في سبيل إحياء التراث الإسلامي ، وقد اتجه إليه المستشرقون منذ آخريات القرن الماضي ، وسرنا على نهجهم في القرن الحالي ، وكشفوا وكشفنا معهم عن ذخائر لها وزنها . فلدينا الآن ثروة يعتدّ بها من مؤلفات كبار فلاسفة الإسلام ،

وقد كنّا بالأمس لانكاد نعثر على مؤلف واحد بالعربية لبعضهم ، وتغيرت أحكامنا عليهم أحياناً في ضوء هذا الكشف المتلاحق . فأخرج منذ عشرين عاماً ٢٥ رسالة من رسائل الكندي (٨٦٥ م) التي وقفنا على كثير من آرائه الميتافيزيقية والسيكلوجية ، وعلى شيء من نظرياته الجغرافية والفلكية ^(١) . وتوالى في العشرين سنة الأخيرة نشر بعض مؤلفات الفارابي (٩٥٠ م) في الفلسفة والمنطق والسياسة والموسيقى ، الواحد تلو الآخر ، ونخص بالذكر منها « كتاب الحروف » ^(٢) ، وهو أكبر مؤلفات الفارابي الفلسفية التي وصلت إلينا . واكتملت مراجعنا عن ابن سينا (١٢٧٠ م) بإخراج موسوعته الفلسفية الكبرى بأقسامها الأربعة ، ونعني بها « كتاب الشفاء » الذي قضينا في تحقيقه ونشره نحو ربع قرن أوزيريد ^(٣) . ولم يكن حظ فلاسفة المغرب بأقل من حظ فلاسفة المشرق ، فقد أخرج في الخمسين سنة الأخيرة قدر غير قليل من مؤلفات ابن باجة ^(٤) (١١٣٨ م) وابن رشد ^(٥) (١١٩٨ م) ، ونأمل أن نضيف جديداً إلى ما بين أيدينا من مؤلفات ابن طفيل (١١٨٥ م) . ولم يقف الأمر عند هذا ، بل امتد إلى الأصول اليونانية التي ترجمت إلى اللغة العربية ، وبخاصة ما اتصل منها بأرسطو وأفلاطون ، أو بمدرسة الإسكندرية ^(٦) . وقد كشف من هذا قدر لا بأس به ، ومنه ما افتقدنا أصله اليوناني . واستنت سنة حسنة لإحياء ذكرى الأعلام وكبار المفكرين الإسلاميين ، وأخذت مصر نفسها في هذه المناسبات بأن تنشر نصاً أو أكثر من مؤلفات المحتفى به ، هكذا فعلت في أبي العلاء المعري ومن احتفى بهم بعده .

ومع كل هذا لانزال نأمل أن تضم مؤلفات كل واحد من كبار الفلاسفة الإسلاميين بعضها إلى جانب بعض ، وأن تنشر نشرأ علمياً محققاً على نحو ما صنع بالنسبة لأفلاطون وأرسطو ، أو بالنسبة للقديس أوغسطين أو القديس توما الأكويني ، وهذا ما يسمى « المجموع » (Corpus) . وجبداً لو أضيف إلى هذا المجموع ما وضع باللغة الفارسية من مؤلفات هؤلاء الفلاسفة ، أو ما ترجم منها إلى اللاتينية أو إلى لغات أخرى . وتبذل اليوم جهود نحو ما ترجم إلى اللاتينية من مؤلفات

(١) نشرها الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده في جزأين تحت عنوان : رسائل الكندي الفلسفية ، القاهرة ١٩٥٠ ، ١٩٥٣ ، ويرجى أن يعاد نشرها .

(٢) أخرجه الدكتور محسن مهدي ، حققه ، وقدم له ، وعلق عليه ، بيروت ١٩٦٩ .

(٣) ظهر الجزء الأول من « كتاب الشفاء » عام ١٩٥٢ ، وتتابع البقية القليلة الباقية ، ومعظمها تحت

الطبع .

(٤) نحرص على أن نثو بجهود الدكتور ماجد فخري الذي أحيا ما صنعه آسبن بلاسيوس ، وأضاف إليه (ماجد فخري ، رسائل ابن باجة الإلهية ، بيروت ١٩٦٨ ؛ ابن باجة ، شرح السماع الطبيعي لأرسطوطاليس - بيروت ١٩٧٣) .

(٥) في قمة الجهود في هذا الباب ما قام به الأب بويج ، وبخاصة إخراج تفسير ما بعد الطبيعة ، بيروت

١٩٣٨ .

(٦) أسهم في هذه كثيرون ، وعلى رأسهم بول كراوس ، والدكتور قائلتر ، والدكتور عبد الرحمن بدوي .

ابن سينا (١) ، بعد أن توقفت المحاولات التي كانت ترمى إلى نشر ابن رشد اللاتيني . تلك أمنية تمّيناها منذ ثلث قرن أوزيريد . وردّدتها جمعيات فلسفية متخصصة ، ورئى أن يبدأ فيها بمؤلفات الفارابى ، على أن تضطلع بذلك هيئة خاصة متعاونة وشبه دولية . وكلنا رجاء أن يتحقق ذلك في المستقبل القريب ، وشباب الباحثين خير من يضطلع به .

وبدلت أيضاً جهود ملحوظة في جمع تراث المدارس الكلامية المختلفة ، وكانت الرغبة شديدة في الكشف عن مخلفات المعتزلة الذين قضى الزمن على معظم إنتاج أوائلهم ، مع أنهم يعدّون بحق مؤسسى علم الكلام . ولم نعر من ذلك إلا على « كتاب الانتصار » (٢) للخياط (٩١٣ م) ، ثم تلاء « كتاب مقالات الإسلاميين » الذى قدم عنهم مادة غزيرة ودقيقة ، وإن كان من وضع شيخ الأشاعرة (٣) . واهتدينا أخيراً إلى موسوعة معتزلية من وضع شيخ من شيوخ المعتزلة المتأخرين ، القاضى عبد الجبار (١٠٢٤ م) ، وهى « المغنى » ، ذلك الكتاب الكبير الذى يشتمل على عشرين جزءاً لم نحصل منها إلا على ١٢ ، ولم تتردد في أن ننشرها ، برغم أنها تعتمد على مخطوط واحد فيه مافيه من خطأ ونقص . وكيم نود أن تستكمل أجزاءه الباقية ، وأن نحصل منه على مخطوطات أخرى نُعيد بها نشره في صورة أتم وأكمل ، وبلاد اليمن التي أمدتنا بالمخطوط الأول كفيلاً بأن تضيف إليه المزيد ، وتتوقع أن تكون فيها مؤلفات أخرى لم تأخرى المعتزلة . وللمدرسة الأشعرية ثروة علمية أبى الزمن لحسن الحظ على كثير منها ، وقد أخرج في نصف القرن الأخير قدر من مؤلفات كبار أئمتها ، وفي مقدمتهم الأشعرى (٩٤٢ م) ، والباقلانى (١٠١٣ م) ، وإمام الحرمين (١٠٨٥ م) ، والشهرستانى (١١٥٣ م) (٤) . والمجال هنا فسيح للغاية ، وأملنا كبير في أن تتضافر عليه جهود شباب الباحثين ، وألا تغفل أشاعرة مابعد القرن السادس للهجرة ، وهم كثيرون . واستطعنا أن نحجي معالم المدرسة الماتريدية ، وأن ندرس إمامها أبا منصور الماتريدى (٩٤٥ م) في ضوء ماكتب ، فقد نشر أخيراً أحد كتبه القيمة ، وهو « كتاب التوحيد » (٥) . ولتلاميذه وأتباعه مؤلفات لا تزال مخطوطة ، وهى جديرة بالإحياء

(١) يضطلع بهذه العبء (استاذتان جليلتان ، هما مدموازيل دلقولى يياريس ، ومدموازيل فان ريت بلوفان .

(٢) الخياط ، كتاب الانتصار ، حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور نيرج ، القاهرة ١٩٢٥ .

(٣) أبو الحسن الأشعرى ، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، حققه وقدم له ريتز ، إستانبول .

١٩٢٩ ، وأعاد نشره في القاهرة محمد محي الدين عبد الحميد - ١٩٥٤ .

(٤) أسهم في هذا كثيرون ، نذكر من بينهم ريتز الذى أخرج « مقالات الإسلاميين » ، وألفرد جيوم الذى أخرج نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستانى ، اكسفورد ١٩٣٤ ، والأب ماكروثى الذى وقف جهوده على الأشعرى وبعض تلاميذه ، ومحمود الخضيرى والدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده اللذين اشتركا في تحقيق التمهيد للباقلانى ، القاهرة ١٩٤٧ ، والدكتور على النشار الذى اشترك في إخراج جزء من الشامل لإمام الحرمين ، القاهرة ١٩٦٩ .

(٥) حققه وقدم له الدكتور فتح الله خليف ، بيروت ١٩٧٠ .

والنشر ، ونعتقد أن بعضها تحت الطبع الآن . ولتكلّمى الشيعة ، على اختلاف نحلهم ، مؤلفاتهم ، وقد وقفنا على بعضها ، واعتبر قدر منها سرّاً لا يذاع ، وكم نود أن يكشف عن هذا السر لكى يفيد منه الدارسون والباحثون .

وبذلك جهود كذلك لإحياء التراث الصوفى ، فنشر بعض مؤلفات الصوفية الأولى ، أمثال المحاسبى (٨٥٦ م) والجنيدي (٩١٠ م) . وتنبع ماسنيون مؤلفات الحلاج (٩٢٢ م .) ، وألقى عليها أضواء كاشفة ، وأخرج بعضها . وحظى السهروردى وابن عربى بعناية كبيرة ، فأولع بالأول الأستاذ كوربان ، وأخرج بعض رسائله ، وسار على نهجه الدكتور محمد على أبو ريان . وأنفق نيكلسون وتلميذه أبو العلا عفيفى جهداً كبيراً فى إحياء ذكرى الثانى ، وأخرج بعض كتبه وبخاصة « كتاب فصوص الحكم » الذى حققه وقدم له وعلّق عليه أبو العلا عفيفى (١) وهانحن أولاء نتابع إخراج « الفتوحات المكية » ، وهى موسوعة صوفية كبرى لا تقل فى بابها عن « شفاء » ابن سينا ، ولا عن « مغنى » عبد الجبار ، وربما كانت أغزر مادة (٢) . وعُثر على قدر من مؤلفات ابن سبعين ، وفى مقدمتها « بُدُّ العارف » ، ونأمل أن ينشر قريباً (٣) .

وسبق لنا أن أشرنا إلى أن الفكر الفلسفى فى الإسلام مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالبحث العلمى ، وبما يؤسّف له أن تاريخ العلم الإسلامى لم ينل بعد حظه من البحث والعناية ، ولم يَفِدْ كثيراً من قيام الجامعات العربية الحديثة . لأن كليات العلوم فى هذه الجامعات شغلت بالعلم الحديث والمعاصر أكثر مما شغلت بالعلم القديم ، ولم ينل فيها تاريخ العلوم بوجه عام حظه الكافى . ورغبنا منذ زمن فى أن تتدارك أقسام الفلسفة بكليات الآداب شيئاً من ذلك ، إيماناً بأن فلسفة العلوم وتاريخها يكملان البحث الفلسفى ويعينان عليه ، وأخذ بذلك وقتاً ما دون أن يلتزم به . واقتضت نظم التنسيق بين الكليات أحياناً أن تقصر هذه الأقسام على الحاصلين على شهادة الدراسة الثانوية أدبى ، ومن الخير أن تغذى بحريجى القسم العلمى . ولعلماء الإسلام كشوفهم وأجهزتهم ، آراؤهم ونظرياتهم ، بحوثهم ومؤلفاتهم . وقد استرعت هذه المؤلفات نظر الغرب منذ عهد مبكر ، وشغف بها بدرجة تزيد على شغفه بالفلسفة الإسلامية ، وترجم منها قدراً إلى اللغة اللاتينية . وعدا الزمان على كثير من هذه المؤلفات ، وربما احتفظت اللاتينية بما فقد أصله العربى . وما بقى منها موزع على أركان الدنيا الأربعة ، وقد عُثِرَ بعض المستشرقين منذ أخريات القرن الماضى بجمع قسط منه . ولكنه هو الآخر فى حاجة ماسة إلى نشر وإحياء ، وما أجدر شباب الباحثين العلميين من العرب

(١) ابن عربى ، فصوص الحكم ، تحقيق أبو العلا عفيفى ، القاهرة ١٩٤٨ .

(٢) ظهر حتى الآن من الفتوحات ثلاثة أجزاء ، والرابع تحت الطبع ، وقد اضطلع بذلك الدكتور عثمان يحيى ، وهو من القلائل الذين عاشوا مع ابن عربى طويلاً ، ولعله يفكر فى ترجمة الكتاب أو جزء منه إلى الفرنسية .

(٣) يعنى بهذا الدكتور أبو الوفا التفتازانى الذى أخرج أخيراً بحثاً قيمياً عن ابن سبعين بعنوان : ابن سبعين

والمسلمين أن يتجهوا نحو ذلك ويسهموا فيه . وحركة إحياء التراث حية ومتوثبة في العالم العربي جميعه ، ويغذيها معهد المخطوطات العربية الذي يحاول أن يزيد ثروته من التراث العربي عاماً بعد عام .

وللنشر العلمي اليوم منهج واضح ومستقر ، وما المخطوط إلا وثيقة تاريخية ينبغي أن تعامل كما تعامل الوثائق الأخرى . فيكشف عن أصله ، ويحدد ما أمكن تاريخه ، ويثبت نسبه إلى صاحبه . ويحصر ما وجد منه من صور ، ويوازن بينها ، وأولاًها قطعاً ما كتب بخط المؤلف ، أو ما قرئ عليه . وعلى هذا لا يكتفى بمخطوط واحد ، إن كان للنص عدة مخطوطات ، وفي تعددها ما يسمح بالمقارنة والموازنة . وللمحقق أن يتخذ النسخة التي تروقه أساساً ، يضيف إليه في الهامش القراءات الأخرى . وله أن يكون من مجموع النسخ نصاً مختاراً ، إلا إذا وقعت تحت يده نسخة بخط المؤلف . ومنهج النص المختار صعب ، يتطلب فهماً باللغة ، وتمكناً من موضوع المخطوط ، وإلفاً لأسلوب المصنف . وعلى المحقق أن يكمل الخروم ما استطاع ، وأن يرجع إلى المصادر التي يشير إليها النص . وحرصاً على الضبط والتوضيح يقسم النص إلى فقرات ، ويرقم ، وينقط ، ويشكل ، وتستخدم فيه علامات الفصل والوصل والاستفهام والتعجب ، وتميز زيادات المحقق وإضافاته . ولا بأس من أن يشرح في الهامش ما غمض من ألفاظ المؤلف وعباراته ، ومن المحققين من يتوسع في ذلك أحياناً ، وهذه مسألة تقدر بحسب ظروفها . وينبغي على كل حال ألا يتخذ التحقيق وسيلة لتأليف جديد ، وألا يعدو التعليق على الأصل الذي يراد تحقيقه . ويزود التحقيق بفهارس كاشفة وموضحة .

هذه هي المبادئ التي نشر في ضوئها التراث اليوناني والروماني ، وطبقها كثير من المستشرقين على ما نشره من نصوص عربية . ولم نلتزم بها مع الأسف فيما نشرناه في أخريات القرن الماضي وأوائل هذا القرن ، واكتفينا بنشر ما يقع تحت بصرنا دون تمحيص أو تحقيق ، أو بإعادة ما سبق نشره دون إشارة إلى أصله ومصدره ، وربما قام بالنشر من ليس أهلاً له ولا متخصصاً فيه . ومن حسن الحظ أن الدرس الجامعي المعاصر ضرب مثلاً صالحاً للنشر العلمي الصحيح ، ولجامعينا تحقيقات يباهى بها ، اللهم إلا إن دفعت العجلة أحياناً إلى نشر لم يستكمل تحقيقه . وما أخرج العالم العربي في تنافسه الملحوظ في إحياء التراث أن يرسم للنشر خططاً واضحة ، وأن يحدد له أولويات ، وأن توزع أبوابه بين الهيئات الناشرة تقادياً للتكرار ، ورغبة في ضرب من التخصص .

٢ - التأليف :

وإلى جانب النشر والتحقيق ، حظى الفكر الفلسفي الإسلامي بدراسات متنوعة ، يرمى بعضها إلى إعطاء فكرة عامة ، ويهدف بعضها الآخر إلى الاستيفاء والتعمق ، فمنها ما اتسم بطابع الثقافة العامة ، ومنها ما برزت فيه السمات الأكاديمية . وأسهم في ذلك عرب ومستعربون ، ففى أخريات

القرن الماضي وأوائل هذا القرن اضطلع الآخرون خاصة بعبء البحث والدرس في الفكر الإسلامي ، عاجلوه في جملته ، أو وقفوا عند بعض جوانبه . فمنهم من جمع في بحثه بين الفلسفة والكلام والتصوف ، ومنهم من عنى بباب واحد من هذه الأبواب . وقد بلغ التخصص درجة ملحوظة أحياناً ، فيقتصر الباحث على بيئة معينة كما صنع أسين بلاسيوس (١٩٤٤) الذي أولع بمفكرى الأندلس ، أو على مفكر بعينه ، كما صنع فاندنبرج (١٩٧٣) مع ابن رشد ، أو كوربان مع السهروردي .

ولم يلبث العرب أن أدلوا بدلوهم ، فبحثوا وألفوا ، كتبوا بالعربية كما كتبوا بلغات أجنبية . ترجموا لرجال أهلهم التاريخ ، وعرفوا بمدارس أسهمت في الحياة الثقافية الإسلامية ، وشرحوا نظريات وآراء لها شأنها . ومن بينهم من ارتبطت أسماؤهم بموضوعات عرفوا بها ، فلا يذكر ابن سينا مثلاً إلا ويذكر معه الأب قناتى ، وأحمد فؤاد الأهواني ؛ ولا الغزالي إلا ويذكر مع الأب فريد جبر ؛ ولا ابن باجه إلا ويذكر معه الدكتور ماجد فخري ؛ ولا ابن رشد إلا ويذكر معه مورييس بريج ، ومحمد يوسف مرسى ، ومحمود قاسم ؛ ولا الهيلينستية وشرح أرسطو الإسكندرانيون إلا ويذكر معهم الدكتور عبد الرحمن بدوي . ومن أعمق ما كتبوا رسائلهم التي تقدموا بها للحصول على درجة الدكتوراه ، ويكفى أن نشير إلى أمثلة من ذلك ، مرتبة على حسب تاريخ ظهورها .

1 — Jamil Saliba, *Etude sur la métaphysique d'Avicenne* Paris 1926.

2 — Madkour, *La Place d'al-Fārābī dans l'école philosophique musulmane*, Paris 1934.

3 — 'Adel 'Awwa, *L'esprit critique des Frères de la pureté*, Beyrouth 1948.

ولم تكن المدارس الكلامية أقل حظاً من المدرسة الفلسفية . بل ربما كانت العناية بها أشد وأعظم . فكشف عن كثير من جوانبها ، ووضح أمر نشأتها وتطورها ، وترجم لكبار رجالها وشرح قدر غير قليل من آرائها ونظرياتها . وفتحت باباً فسيحاً للبحوث والرسائل الجامعية ، وأصبح لدينا زاد عن المعتزلة والأشاعرة والماتريدية أغزر مما كنا نحصل عليه في أوائل هذا القرن . ولم يقف البحث عند متكلمي السلف وأهل السنة ، بل امتد أيضاً إلى متكلمي الشيعة والخوارج . وتفرغ لها باحثون وباحثات وفقوا جلّ جهودهم عليها كمحمود الخضيرى ، والدكتور محمد البهى ، والدكتور ألبير نادر ، والدكتور على سامى النشار ، والدكتورة فوية حسين ، والدكتور فتح الله خليف . ووضعت فيها بحوث جديرة بأن ينوّه بها ، ونكتفى بأن نشير إلى خمسة منها مرتبة على حسب تاريخ ظهورها :

- ١ - محمد عبد الهادى أبو ريده ، إبراهيم بن سيار النظام وآرائه الكلامية والفلسفية ، القاهرة ١٩٤٦ . رسالة للحصول على الماجستير من جامعة القاهرة سنة ١٩٣٨ .
- ٢ - زهدى جبار الله ، المعتزلة ، بيروت ١٩٤٧ ، وقد نال به رتبة أستاذ في العلوم من الجامعة الأمريكية ببيروت .

- ٣ - ألبير نادر ، فلسفة المعتزلة ، بيروت ١٩٥٠ - ١٩٥١ ، وقد وضع أساساً باللغة الفرنسية للحصول على الدكتوراه من جامعة باريس .
- ٤ - حمودة غرابية ، الأشعرى ، القاهرة ١٩٥٣ ، وكان في الأصل رسالة للحصول على الدكتوراه من جامعة كمبودج .
- ٥ - عبد الرحمن بدوي ، مذاهب الإسلاميين ، ج ١ ، بيروت ١٩٧١ .

* * *

وحظي التصوف الإسلامى بعناية خاصة ، ولعلّه من أول ما استلفت نظر الباحثين الغربيين . فعرض له المستشرقون منذ آخريات القرن الماضى ، وشغلوا به كثيراً في الربع الأول من هذا القرن . وحاولوا أن يربطوه بالتصوف الهندى تارة ، أو بالتصوف المسيحى تارة أخرى . وكشفوا عن كثير من خصائصه ويميزاته ، ونوهوا ببعض آرائه ونظرياته . وعلى رأسهم شيخان جليلان ، هما نيكلسون (١٩٤٥) بين مستشرقى الإنجليزى ، وما ستيون (١٩٦٢) بين مستشرقى الفرنسيين . ومن تلاميذ ماستيون الأستاذ كوربان الذى وقف نشاطه على السهروردى وصلته بالفكر الفارسى المعاصر ، وأسهم في ذلك إسهاماً كبيراً .

ووقف الباحثون من العرب والمسلمين عامة إلى جانب هؤلاء المستشرقين في الخمسين سنة الأخيرة ، فعرضوا للتصوف الإسلامى في ماضيه وحاضره ، في رجاله وطرقه ، في مذاهبه ونظرياته . وظهرت في ذلك بحوث شتى في الهند وباكستان ، في تركيا وإيران . وإذا وقفنا عندما كتب بالعربية ، وجدنا أنه بدور حول بحوث عامة في التصوف وأثره وصلته بالشعر والأدب . ومن أوضح الأمثلة كتاب « الحياة الروحية في الإسلام » (القاهرة ١٩٤٥) لمحمد مصطفى حلمى ، وكتاب : التصوف الإسلامى في الأدب والأخلاق (القاهرة ١٩٥٤) لزكى مبارك . وشاء المرحوم أبو العلا عفيف أن يتوج دراسته الصوفية الطويلة بكتابه : التصوف ، الثورة الروحية في الإسلام ، (القاهرة ١٩٦٣) ، وهو ولا شك قمة في هذا الباب . ومن البحوث ما ينصب على موضوعات معينة ، مثل : التصوف وفريد الدين العطار (القاهرة ١٩٤٥) لعبد الوهاب عزام ؛ وشهيدة العشق الإلهى ، رابعة العدوية (القاهرة بلا تاريخ) للدكتور عبد الرحمن بدوي . ونلاحظ هنا مرة أخرى أن أجود ذلك كله ما كان موضوع رسالة للحصول على درجة الماجستير أو الدكتوراه من جامعة عربية أو أجنبية ، ومن أمثلته :

١ - Afifi (A.) *The mystical Philosophy of Muhy Ad-Den Ibn 'Arabi*. Cambridge 1930. —

٢ - مصطفى حلمى ، ابن الفارض والحب الإلهى ، القاهرة ١٩٤٥ .

٣ - أبو الوفا الغنيمى التفتازانى . ابن سبعين وفلسفته الصوفية . بيروت ١٩٧٣ .

٣ - الترجمة :

وسيلة هامة من وسائل التبادل الثقافى ، عوّلت عليها الثقافات قديماً وحديثاً . فأخذ اليونان عن قدماء المصريين والهنود ، والعرب عن اليونان ، والمسيحيون عن المسلمين . وبين الثقافات الأوروبية المعاصرة تبادل مستمر ، ولا يكاد يظهر بحث هام فى لفة من اللغات العالمية الكبرى إلا ويترجم إلى اللغات الأخرى . وقد عوّلت النهضة العربية الحديثة على الإفادة من الثقافة الأوروبية ، فأخذت عن الفرنسية والإيطالية والإسبانية ، كما أخذت عن الإنجليزية والألمانية ، ولم يفتأ أن تأخذ شيئاً عن الروسية . ترجمت فى الفن والأدب ، كما ترجمت فى العلم والفلسفة . ويعنينا هنا ما ترجم فى الفكر الفلسفى الإسلامى إلى العربية ، أو ما ترجم عنها إلى لغات أخرى . وزادنا مع الأسف فى كلا الجانبين جد ضئيل ، فلم نترجم مما ألفه الغرب فى هذا الفكر إلا القليل ، وكأنما آثرنا أن يقرأ فى لغته الأصلية ، أو كأنما فضلنا بالأحرى التأليف على الترجمة . وليس أمامنا إلا نماذج قليلة يمكن أن نشير إلى بعضها .

فى الفلسفة ترجم عن الألمانية ، أو عنها وعن الإنجليزية كتاب

Boer (de) *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart 1901.

وقد ترجم إلى الإنجليزية عام ١٩٠٣ . وترجمه إلى العربية الدكتور محمد عبد الهادى أبوريده ، وعلق عليه تعليقات وافية ، وضحت غامضة ، وتداركت ما فيه من نقص . أخرجه تحت عنوان : تاريخ الفلسفة فى الإسلام (القاهرة ١٩٣٨) ، وأعيد طبعه غير مرة ، ولا يزال مرجعاً سهلاً للبادئين .

وفى علم الكلام :

Gardet (L.) et Anawati (G.), *Introduction à la théologie musulmane*. Paris 1948.

ترجمه صبحى الصالح والأب فريد جبر فى ثلاثة أجزاء تحت عنوان : فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية (بيروت ١٩٦٥ - ١٩٦٩) .

وفى التصوف :

Nicholson (R.A.), *Studies in islamic mysticism*, Cambridge 1921.

ترجمه أبو العلا عفيفى تحت عنوان : دراسات فى التصوف الإسلامى (القاهرة ١٩٤٧) . وليست الترجمة من العربية إلى اللغات الأوروبية أحسن حظاً ، وقد اضطلع المستشرقون بشئ منها فى أخريات القرن الماضى وأوائل هذا القرن ، وكان لهم فى ذلك نشاط ملحوظ ، ولم تقف ترجمتهم أحياناً عند لغتهم الوطنية ، بل امتدت إلى اللغة اللاتينية لكى يصبح النص المترجم فى متناول الباحثين جميعاً . أما العرب فتنصب ترجمتهم فى الغالب على قطع وشذرات قصيرة لجثوا إليها فى بحوثهم ودراساتهم ، والأمثلة على ذلك كثيرة ، ولكن هذا لا يعد من الترجمة بمعناها

الدقيق ، وهى تلك التى تنصب على نص عربى ، فتنقله نقلاً أميناً إلى لغة أجنبية - وتعر الأمثلة فى ذلك ، ويمكن أن تذكر من بينها :
فى الفلسفة كتاب : « آراء أهل المدينة الفاضلة » للغزالي ، وترجمه إلى الفرنسية يوسف كرم وشلالا تحت عنوان :

Idées des habitants de la cité vertueuse, le Caire 1948.

وفى علم الكلام : « رسالة التوحيد » لمحمد عبده ، وترجمها إلى الفرنسية أيضاً مصطفى عبد الرازق وميشيل تحت عنوان :

Exposé de la religion musulmane, Paris 1925

ومهداً لها بمقدمة طويلة باللغة الفرنسية ترجم فيها لمحمد عبده وشرحت آراؤه .
وفى التصوف : « المنقذ من الضلال » للغزالي وترجمه إلى الفرنسية الأب فريد جبر تحت عنوان :

Al-munqid. ad-dalal (Erreur et deliarance), Beyrouth 1959.

وقدم له بمقدمة طويلة عرض فيها لحياة الغزالي وللظروف التى أدت إلى تأليف هذا الكتاب ، ثم انتقل إلى تحليل مضمونه . وهذه الترجمة من منشورات الينسكوالتى ترمى إلى ترجمة الدخائر .

* * *

هذه صورة من الجهود التى بذلت خلال قرن أويزيد لإحياء تراث الفكر الإسلامى ودراسته ، وهى لاشك جهود صادقة ومشجعة . وقد أدرك العرب والمسلمون واجبهم فى ذلك ، وأخذوا يؤدونه ما استطاعوا على أكمل وجه . فبذلوا ما بذلوا فى سبيل جمع تراثهم الموزع بين أركان الدنيا ، وطبقوا على إحيائه ودرسه المناهج العلمية الحديثة . ولا يزال الطريق طويلاً ومجال البحث فسيحاً ، والأمل معقود على شباب الجامعيين من العرب والمسلمين لكى يعدوا للأمر عدته ، فيتسلحوا باللغات الحية والقديمة التى تعين على الاستيعاب والكشف عن الأصول ، وتمكن من الموازنة والمقارنة ، ويستمسكوا بالمناهج العلمية السليمة فيما يحققون أو يكتبون ويؤلفون . وإنا لنرحب دائماً بكل إسهام شرقى أو غربى ، إسلامى أو مسيحى ، لأدب هذا التراث - وإن يكن عزيزاً علينا - هو جزء من تراث الإنسانية جمعاء .

وسبق لنا أن عرضنا لحظ الفكر الفلسفى فى الإسلام من الدراسة ، وأشرنا إلى إسهام المستشرقين فى ذلك . ودعونا إلى متابعة السير ، ولاحظنا أنه جاء دورنا ، دور العرب والمسلمين فى أن يضطلعوا بالعبء ويحملوا الرسالة (١) . وفى ربع القرن الماضى استجاب منهم لذلك عدد غير قليل ،

(١) إبراهيم مذكور ، فى الفلسفة الإسلامية ، القاهرة ١٩٤٧ ، الطبعة الأولى ، والطبعة الثانية ، ١٩٦٨ ،

وأسهموا بنصيب ملحوظ - وكان لبعضهم إنتاج لا يقل عن إنتاج كبار المستشرقين ، وحرصنا على أن ننوّه بقدر منه ليكون قدوة لشباب الباحثين . ونحن لاننكر أن من بينه ما نسم بتحيز واضح وتعصب ملحوظ ، ومنه ما فاته النقد والتمحيص ، أو ما قام على مجرد الجمع والسرّد دون ربط ولا تنسيق . وكّم ألحّنا على أهمية المنهج العلمى السليم ، وضرورة الأخذ به ، وحاولنا أن نقدم منه نماذج يهتدى بها الباحثون . وما أجددنا أن نعود الأجيال الصاعدة على طرائق البحث الصحيحة والمناهج القيّمة .

الباب الأول الألوهية

مشكلة الألوهية من أعقد القضايا الميتافيزيقية وأقدمها ، عاجلها الإنسان أولاً على الفطرة ، ثم أخذ يتعمق فيها ويفلسفها . فأضحت موضع بحث متصل من رجل الدين والأخلاق ، من العالم والفيلسوف . وأساسها فكرة الألوهية ، وهي فكرة سامية بسمو موضوعها ، وتعد قطعاً من أسمى الأفكار التي وصل إليها الإنسان . وقد هداه إليها مجتمعه وبيئته ، أو نظره وتأمله ، أو ما أنزل عليه من وحى وإلهام . يقول ياسكال (١٦٦٢) « للاعتقاد وسائل ثلاث : العرف ، والعقل ، والإلهام »^(١) . وقديماً قال أبو العلاء المعري (٤٥٠ = ١٠٥٨) :

وما دان القتي بجحاً ولكن يعلمه التدن أقر بوه

فأغلب الناس يأخذون عقيدتهم عن حوّلهم ، ويؤمنون بما يؤمن به ذووهم ، وفي الحديث « مامن مولود إلا يولد على الفطرة ، وأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه »^(٢) . وهناك نفر لا يسلم إلا بما ارتضاه عقله ، وإطمأن إليه قلبه ، يبحث في استقلال ، ويؤمن عن يقين . وقد بدلت رسالات السماء معتقدات كانت سائدة ، وأحلت محلها ديانات جديدة وتعاليم سامية . وفي فكرة الألوهية وجد الإنسان نفسه ووجد خالقه ، عرف فيها مصدر الخير والكمال ، وبعث الوجود والحركة ، فאלله أصل الموجودات ، وعلة العلل ، وغاية الغايات .

وإذا كان العامة يأخذون هذه الفكرة عادة في سري وبساطة ، فإن الخاصة فلسفوها وتعمقوا فيها . عرضوا لها في التاريخ القديم ، وتوسعوا فيها كل التوسع في التاريخ المتوسط ، ولم يغفلوها في التاريخ الحديث ، ولا تزال تشغلهم حتى اليوم . ويعيننا أن نبين هنا كيف صُورت في العالم الإسلامي ، وإلى أى مدى تلتقى هذه الصورة مع نظائرها في مراحل التفكير الإنساني . فنعرض لها في صدر الإسلام ، ولدى المدارس الفكرية الكبرى من متكلمين ، ومتصوفة ، وفلاسفة ، في فصول متلاحقة تستوعب البحث كله . ولن نقف عند التفاصيل والجزئيات ، بقدر مانعنى بالخطوط الكبرى والاتجاهات الرئيسية ، وبخاصة ما قد له نجاح من الآراء والمذاهب . وسنشير إلى آثار الدراسات الإسلامية في الفكر المدرسي اليهودي والمسيحي ، وما يمكن أن يكون قد امتد

Pascal, *Pensées*, éd. Brunschwig, p. 24s

(١)

(٢) مسلم ، الصحيح ، القاهرة ١٩٥٥ رقم ٢٦٥٨ .

منها إلى التاريخ الحديث . ونحرص بوجه خاص على أن نقف عند نقطتين شغلنا الباحثين من قديم ، وهما : حقيقة الإله ، والبرهنة على وجوده .

ونلتزم في هذا كله بما دعونا إليه منذ ثلث قرن أو يزيد ، وهو الأخذ بالمنهج التاريخي السليم الذى يعول على الأصول الثابتة . فيزنها بميزانها الصحيح ، وينقدها النقد التزيه ، ويحذر الوضع والاختلاق والغلو والتعصب ، والحزبية العلمية ليست أقل خطراً من الحزبية السياسية . ويحاول ما أمكن أن يربط الحياة الفكرية بالأحداث السياسية والاجتماعية ، وليس ثمة فكرة تولد في فراغ ، بل لابد لها من ظروف تمهد لها وأسباب تدعو إليها . والأفكار الإنسانية في تبادل مستمر ، وأخذ ورد لا ينقطع ، عرف هذا قديماً ، وأكدده الواقع في التاريخ الحديث ، ولا نزال نلمسه بأيدينا في حياتنا الحاضرة . ولا بدّ للباحث إذن أن يعول على المنهج المقارن ، فيوازن بين الأفكار والآراء ، ويتبين مواطن الأخذ والعطاء والتأثير والتأثر ، ويدرس الفكرة في بيئتها الخاصة . ويتتبعها فيما يمكن أن يتصل بها من نباتات أخرى . والفكرة ملك لصاحبها ما لم يقلها ، فإن نشرت أصبحت ملكاً للناس جميعاً .

افضل الأول

صدر الإسلام

عَرَفَت الجزيرة العربية في الجاهلية ديانات مختلفة ، من مزدكية ومانوية ، ويهودية ونصرانية^(١) فظهرت المزدكية في تميم ، وقامت مستعمرات يهودية في أنحاء مختلفة ، مثل تباء ، وخيبر ، ووادي القرى ، ويثرب بوجه خاص ، وظهرت النصرانية في عسّان ، وكان لنصارى نجران شأن قبيل الإسلام ، وعلى رأسهم قس بن ساعدة الإيادي (٦٠٠ م .) الذي يعد من حكماء العرب في الجاهلية . ولكن الديانة السائدة كانت عبادة الأصنام ، وهي نصب وتماثيل لا يقربها إلا المطهرون ، يحجون إليها ، ويسجدون لها ، ويقدمون الذبائح والقرابين . لكل قبيلة صنمها ، وقد تشترك عدة قبائل في صنم واحد ، ومنها ماقدسه العرب جميعاً كمناة الذي كان على ساحل البحرين مكة والمدينة (٢) . وترمز كلها فيما يظهر للعظمة والعزة ، عبت لذاتها ، أو اتخذت واسطة لقوى خفية . فكان العرب يقولون بتعدد الآلهة ، وكانت فكرة الألوهية عندهم مادية ، مجسمة ومشخصة . يلجئون إلى آلهة من صنع أيديهم ، فيطلبون منها الخير والبركة ، ويسألونها المعونة والنصرة في الشدائد والحروب .

الدعوة الإسلامية :

تقوم دعوة الإسلام أساساً على التوحيد وإنكار تعدد الآلهة ، « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » (الأنبياء / ٢٢) ، « وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله » (الزخرف / ٤٨) . ويوم أن فتح النبي مكة ، أمر بهدم الأصنام جميعها ، وحرص عمر على قطع شجرة البعثة خشية أن يقدّسها الناس . ويغدق القرآن على الباري جلّ شأنه أوصافاً فيها ما فيها من معاني الجلال والعظمة ، والقدرة والكمال ، والعطف والرحمة . « هو الأول والآخر ، والظاهر والباطن » (الحديد / ٣) ، « هو الخالق الباري المصوّر » (الحشر / ٢٤) ، « ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير » (الملك / ١٤) . ومن هذه الصفات استمدت أسماء الله الحسنى ، وتبلغ ٩٩ ، وقد يزداد عليها غيرها ، وترمز كلها للجلال والكمال . قدست كل التقديس ،

(١) المقدسي ، البدء والتاريخ ، القاهرة ١٩٠٧ ، ج ٤ ، ص ٣١ .

(٢) الكلبى ، كتاب الأصنام ، القاهرة ١٩٢٤ ، ص ١٣ .

وكانت وسيلة للتقرب والدعاء . « ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها ، وذروا الذين يلحدون في أسمائه » (الأعراف / ١٨٠) . وهى دون نزاع الدعامة الأولى لمشكلة الصفات التى تمثل القسم الأكبر من أقسام علم الكلام الثلاثة ، وهى الإلهيات ، والنبوات ، والسمعيات . وفى القرآن أيضاً ما يوهم التشبيه والتجسيم ، « الرحمن على العرش استوى » (طه / ٥) ، « وسع كرسيه السموات والأرض » (البقرة / ٢٥٥) ، « يد الله فوق أيديهم » (الفتح / ١٠) . وفى هذا مافتح باباً لأسئلة وأجوبة ، وأخذ ورد ، وتأويل أو تفويض ، فى تعاليم الإسلام مادة كافية لفلسفة إلهية تمت وتعمّدت على مر الزمن .

* * *

وقد تقبل المسلمون الأول كل هذا فى خشوع وتسليم ، ودون بحث أو تحليل . ولم يبحثون ويحللون وحلاوة الإيمان تملأ قلوبهم ، وصفاء العقيدة يغنيهم عن التحليل والتعليل ؟ وكثيراً مااستنكروا سؤال السائلين ، واستشكال المستشكلين ، والواقع أن عقيدة الإسلام يسيرة كل اليسر ، بسيطة كل البساطة ، فهى لا تتطلب من معتقها إلا أن يؤمنوا بأن الله واحد ، وأن محمداً رسوله . ومضوا على ذلك نحو جيلين أو يزيد ، فلم تكن مشكلة الألوهية من المشاكل الأولى التى استوقفتهم ، برغم من اعتنقوا الإسلام من أصحاب الديانات السابقة ، لأنها لاتتصل عن قرب بالأحداث الجارية . وبعكس هذا شغل المسلمون منذ عهد مبكر بموضوع مرتكب الكبيرة ، والجبر والاختيار ، والإمامة والخلافة ، لأنها من السياسة فى الصميم ، وترتبط ارتباطاً كبيراً بالفتنة الكبرى وما تلاها من أحداث .

التيارات الأجنبية :

لم يبق الأمر على هذا النحو طويلاً ، بل أخذ الاختلاط والاتصال يفعل فعله . وسرت إلى العالم الإسلامى تيارات فكرية مختلفة ، بين شرقية وغربية ، وفى مقدمتها التيار الفارسي الهندي ، وكان لها شأنها فى المشكلة التى نعالجها . وفى درس الحياة الفكرية فى الإسلام ربما شغلنا التيارات الغربية عن التيارات الشرقية ، مع أن هذه أقرب وألصق ، وأنفذ وأسرع . وقد سبق للفرس من زردشتية ومانيوية ومزدكية أن عرضوا لفكرة الألوهية ، وقالوا بثنائية النور والظلمة ، وتقابل الخير والشر . وفتح المسلمون بلاد فارس منذ عهد مبكر ، واعتنق أهلها الإسلام ، وحملوا معهم ما حملوا من آراء وأفكار ، ولم تلبث أن انتشرت فى أخريات القرن الأول للهجرة . وكان لبعض رجالهم شأن لدى الخلفاء ، كابن المقفع (١٠٨ = ٧٢٧) عند الأمويين ، والبرامكة عند العباسيين . وصادفت تعاليمهم هوى لدى بعض رجال القرن الثانى للهجرة ، أمثال الجعد

ابن درهم^(١) (١١٦ = ٧٣٥) ، وصالح بن عبد القدوس (١٢٦ = ٧٤٣) ، وبشار بن برد (١٦٩ = ٧٨٤) الذين أثاروا ما أثاروا من حوار وجدل ، ورموا بالإلحاد والزندقية . وكان لحركتهم هذه يد في نشاط المعتزلة الذين اضطلوا بمعارضتهم والرد عليهم^(٢) .

واعتنق الإسلام أيضاً عدد غير قليل من يهود الجزيرة ، ومن لم يسلم حظى بتسامح ديني كريم إن في الجزيرة أو خارجها . واختلط هؤلاء الكتائيون بالمسلمين ، وعاشوا معهم جنباً إلى جنب ، وتولوا بعض المناصب الكبرى . وتدارسوا العلوم الإسلامية ، وتبحروا فيها كما صنع وهب بن منبه (١١٣ = ٧٣٢) . وعُتوا خاصة بأخبار الرسل واليوم الآخر ، والسمعيات بوجه عام ، وهذا باب فسيح من أبواب الإسرائيليات ، وضعوا فيه ما وضعوا من قصص وأحاديث . واليهودية ديانة موحدة كالإسلام ، تقول بإله قادر ، خالق ، منزّه عن الحوادث ، وفي التوراة أوصاف كثيرة له ، منها مايؤذن بالتشبيه والتجسيم . وغلت في ذلك بعض الطوائف اليهودية ، وانتقلت عدواها إلى العالم الإسلامي ، وشبه المجسمة من المسلمين باليهود^(٣) . وفي العقد الخامس من القرن الأول للهجرة قال عبد الله بن سبأ اليهودى بتأليه على ، ووضع بذرة من بذور الشقاق بين المسلمين ، وجاراه غلاة الشيعة في ذلك^(٤) .

وفتح المسلمون بلاداً سادت فيها الديانة النصرانية ، كالشام ، ومصر ، وبلاد المغرب ، واعتنق كل أهلها الإسلام ، وامتزجوا في الحياة الجديدة امتزاجاً تاماً . وكان للمسيحيين مشاكلهم اللاهوتية ، وفي مقدمتها البحث في طبيعة المسيح ، الذى ترتب عليه قيام عدة طوائف دينية ، أهمها في الشرق ثلاث : ١ - الملكانية في الشام والمغرب ، وهى أقدمها ، وكانت ترى أن الله ثالث ثلاثة ، هى « الأب والابن والروح القدس » ، وكلها أزلية قديمة . ٢ - النسطورية في الموصل والعراق وفارس ، وكانت تقول بطبيعتين متميزتين ، إحداهما لاهوتية والأخرى ناسوتية ؛ والمسيح إنسان أو ولد إنساناً ، ثم حدثت « النعمة الإلهية » ، واتصل اللاهوت بهذا الإنسان الجزئى اتصالاً أوثق من اتصاله بالأنبياء الآخرين . ٣ - اليعقوبية في مصر والنوبة والحبشة ، وكانت تقول بطبيعة واحدة ، وتذهب إلى أن اللاهوت والناسوت اتحدا في شخص المسيح الإله ، فهو جوهر واحد ، وأقوم واحد يجمع بين حقيقتين إحداهما إلهية والأخرى إنسانية^(٥) . وكان

(١) عُدّه الذهبي خطأ بين التابعين ، ميزان الاعتدال ، القاهرة ١٩٦٣ ، ص ٣٩٩ .

(٢) ابن النديم ، الفهرست ، القاهرة ١٩٣٠ ، ص ٤٤٢ - ٤٧٣ ، الشهرستاني ، الملل والنحل ، لندن ١٨٤٦ ، ص ١٧٩ - ١٩٣ .

(٣) المصدر السابق ، ص ١٦٢ - ١٧١ .

(٤) سواء أكان عبد الله هذا حقيقة أم خرافة ، فإن أراء نسبت إليه فعلت فعلها في العالم الإسلامي ، كما لقول « برجة » على أسوة برجة « إلياس » التى قال بها اليهود من قبل ، وأصبحت فكرة الرجعة إحدى عقائد كثير من الشيعة الإمامية .

(٥) المصدر السابق ، ص ١٧٢ - ١٧٨ .

جدل هذه الطوائف عميقاً ودقيقاً ، واستعانوا فيه بمنطق اليونان وفلسفتهم . وانتقلت آراؤهم إلى العالم الإسلامي ، وكانت موضع أخذ وردّ منذ عهد مبكر (١) . ويكفي أن نشير إلى القديس يوحنا أويجي الدمشقي (١٢٧ = ٧٤٩) الذي نشأ في بلاط الأمويين ، ودخل في جدل مع المسلمين حول الجبر والاختيار . وتلاه مسيحيون آخرون من نسطرة ويعاقبة اتصلوا بالدولة العباسية ، وأسهموا في نقل الثقافة السوربانية واليونانية إلى اللغة العربية ، وكانت لهم دراسات في الإلهيات ، ونذكر من بينهم تيودور أبوقره (٢٠٤ = ٨٢٠) ويحيى بن عدى (٣٦٩ = ٩٧٤) .

لا شك في أن مدرسة الإسكندرية كانت همزة وصل بين الشرق والغرب ، ربطت الثقافة اليونانية بالفكر الشرقى (٢) . وازدادت هذه الصلة وثوقاً يوم أن أغلق جستنيان مدرسة أثينا سنة ٥٢٩ ميلادية ، ورحل عنها عدد من أساتذتها إلى المدارس الشرقية في الرها ونصيبين وحران وجنديسابور . وكانت هذه المدارس دينية وفلسفية ، تعنى بالعلوم اليونانية ، وتلائم بين الفلسفة والدين . وقد احتفظت بقدر من التراث اليونانى ، وبلغته إلى العالم الإسلامى عن طريق السماع والرواية أو عن طريق بعض المخصّصات السريانية (٣) . وفى هذا مايفسر لنا كيف عرف المسلمون بعض الأفكار اليونانية فى أخريات القرن الأول للهجرة وأوائل القرن الثانى قبل أن تبدأ حركتهم الكبرى فى الترجمة ، ومن هذه الأفكار مايتصل بمشكلة الألوهية . ولم يقنع المسلمون بتلك الشذرات المتفرقة ، وأبوا إلا أن ينقلوا إلى لغتهم كل ماوجدوا من التراث اليونانى . وعُنى بالمؤلفات اللاهوتية ، فترجموا « طيمائوس » لأفلاطون (٤) ، وكتاب « الميتافيزيقا » ، أو « كتاب الحروف » كما يسمونه ، لأرسطو ، وجزءاً من « تاسوعات » أفلوطين ، الذى نسب خطأ إلى أرسطو تحت اسم « كتاب الربوبية » (٥) . ولم يفهم أن يترجموا ما وجدوا من شروح وتعليقات على هذه الكتب .

* * *

فهناك تيارات فكرية مختلفة ذات صلة بمشكلة الألوهية سرت إلى العالم الإسلامى ، بدأت هزيلة ومستترة ، ثم قويت وكشفت عن نفسها . ونخطئ كل الخطأ إن زعمنا أن المسلمين لم يصنعوا شيئاً أكثر من أنهم أخذوا بها ، فقد فكروا قبل كل شىء على طريقتهم وفى ضوء ظروفهم الخاصة . ووقفوا على الشبه التى أثّرت فى جوهرهم ، وحاولوا حلها بأنفسهم مستعينين أحياناً بحلول سابقة لمشاكل شبيهة بمشاكلهم ، ولكنهم تخيروا منها ماارتضوه فقط ، وابتكروا أحياناً حلولاً

(١) من أهم مراجع هذا الجدل التمهيد للباتلانى ، بيروت ١٩٥٧ ، ص ٧٥ - ١٠٣ ، الفصل فى الملل والنحل لابن حزم ، القاهرة ١٨٩٩ ، ١ - ١٠ ، ص ٤٣ - ٦٨ ، الملل والنحل للشهرستانى ، ص ١٧١ - ١٧٨ .

(٢) Meyerhof, Von Alexandrin nach Bagdad, Berlin 1930.

(٣) Baumstarh, Geschichte der syrischen Literatur, Bon 1922.

(٤) ابن التديم ، الفهرست ، ص ٣٤٤ .

(٥) المصدر السابق ، ص ٣٥٢ .

لم يسبقوا إليها . وقد يتنا من قبل أن هناك فلسفة إسلامية ذات خصائص مميزة ، وأن فيها أصالة وابتكاراً . وأشرنا إلى أن هذه الفلسفة ليست مقصورة على ما قال به المشاءون العرب ، بل ينبغي تتبعها في المدارس الكلامية والصوفية ، ولدى بعض فرق الإسماعيلية .

صداها :

لم يكن بدّ من أن يؤقّي الاتصال الفكري بين المسلمين ثماره ، وأن تظهر في العالم الإسلامي مشاكل لم تكن معروفة من قبل . ولم تثر مشكلة الألوهية إلا في أخريات القرن الأول للهجرة ، وعلى أيدي رجال من يثبات مختلفة . ونكتفي بأن نشير إلى اثنين منهم عاشا معاً في عهد الدولة الأموية ، ولم يتفقا مع خلفائهما في الرأي ، فعُدّبا وقتلا ، تعاصرا واتصلا ، والتقيا في كثير من آرائهما . ونشاء الصدق أن يكونا معاً قد ولدا في خراسان ، حيث الثقافة الفارسية الهندية وما اختلط بها من ثقافة يونانية ، ونعني بهما الجعد بن درهم ، والجهم بن صفوان .

الجعد بن درهم (١١٧ = ٧٣٥) ، نشأ في خراسان ، وقد أشرنا من قبل إلى أنه تأثر بالتعاليم المزدكية والمناوية (١) . ورحل إلى دمشق ، وأقام فيها زمناً ، ووقف قطعاً على ذلك الحوار الذي كان يدور بين المسلمين والمسيحيين حول الجبر والاختيار ، وخلق « اللوحوس » أو « الكلمة » الذي مهد في الغالب للقول بخلق القرآن . ثم انتقل إلى الكوفة ، وهناك لقي الجهم بن صفوان . وتعزى إليه أوليات قد لا يكون من اليسير إثباتها ، فيقال إنه أول من تكلم في الصفات بين المسلمين ، أنكرها جملة ليصون وحدة الله تعالى (٢) . ويقال إنه أول من قال بخلق القرآن ، تمشياً مع فكرة إنكار الصفات (٣) . وهو أيضاً أول من لجأ إلى التأويل العقلي ، ليفسر النصوص الدينية تفسيراً مقبولاً ، فكان يقول : « ما كلّم الله موسى تكليماً » ، أي لم يكلمه بكلام قديم ، وإنما كلمه بكلام حادث (٤) . وأخيراً هو بهذا كله أول معطل ، والتعطيل في عرف المتكلمين إلغاء الصفات القائمة بذات البارئ جل شأنه .

الجهم بن صفوان (١٢٧ = ٧٤٥) ، خراساني آخر أعظم شهرة وأشد أثراً . نشأ في سمرقند ، وقضى زمناً في ترمذ ، ثم رحل إلى الكوفة حيث لقي زميله الجعد بن درهم . وانتقل أخيراً إلى بلخ ، ولقي فيها مفسراً مشهوراً هو مقاتل بن سليمان (١٥٠ = ٧٦٧) ، الذي استمسك ببعض الإسرائيليات ، وكان مشبهاً . وعلى عكس هذا كان الجهم ينفي التشبيه نفياً باتاً ، ولم يلبث أن

(١) ص ٢٥ .

(٢) ابن الأثير الكامل في التاريخ ، ليدن ١٨٧٦ ، ٥٠ ، ص ١٠٤ .

(٣) المصدر السابق ، ٥٠ ، ص ١٧١ .

(٤) ابن نباتة ، سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون ، القاهرة ١٨٦١ ، ص ٧٦ .

اختلفا ، واضطر الجهم أن يعودَ إلى ترمذ (١) ، وبقي بها إلى أن خرج في حرب ضد الأمويين وقتل (٢)

ولقد كَوَّن في مشكلة الألوهية آراء لا تخلو من عمق ودقة ، وهي أغزر قطعاً ما قال به الجعد . بيد أنه يجدر بنا أن نتحرى ما ينسب إليه ، ونعول فيه بوجه خاص على المصادر الأولى كمقالات الإسلاميين للأشعري . لأنه كثيراً ما يُخلطُ بينه وبين المعتزلة ، وهذا خلط وقع فيه ابن تيمية نفسه (٧٢٨ = ١٣٢٨) ، وهو من نعرف سعة في الاطلاع ودقة في البحث ، على أن اسم الجهمية قد أطلقه الحنابلة على المعتزلة منذ القرن الثالث الهجري . وقد يعزى إليه ما قال به بعض أتباعه المتأخرين ، وقُدِّر للجهمية أن تعمربعد نحو ثلاثة قرون . وكان يرى أن الله ذات فقط ، ولا يسمى شيئاً ، لأن الشيء هو المخلوق وما له مثيل ، وفي ذلك تشبيه له بالحوادث (٣) . ووقف من الصفات موقفاً وسطاً ، ثبت منها قدراً وينفى آخر ، يقول : « لأصفه بوصف يجوز إطلاقه على غيره كشيء ، وموجود ، وحى ، وعالم ، ومريد . . . ، وأصفه بأنه قادر ، وموجد ، وفاعل ، وخالق ، ومعجب ، وميت ، لأن هذه الأوصاف مختصة به وحده » (٤) . وكان يرى أن علم الله حادث ، يتجدد بتجدد الحوادث ، فيعلم الشيء عند حدوثه ، وليس علمه في محل (٥) . وكل ذلك لينفي طرؤه الحدوث والتغير على الباري جل شأنه . وتمشياً مع منطق هذا قال بخلق القرآن ، لأن الكلام كالعالم صفة حادثة ، ولا يتردد - كما صنع الجعد من قبل - في أن يؤول قوله تعالى : « وكلم الله موسى تكليماً » (٦) (النساء / ١٦٤) ، ونفى أيضاً عن الله الزمان والمكان والجسمية والرؤية بالأبصار ، وحاول أن يؤول الآيات التي تؤذن بشيء من ذلك (٧) . وخاض معركة - كانت فيما يظهر عنيفة - مع الحشوية والمشبهة ، وعلى رأسهم معاصره مقاتل بن سليمان ، ودار بينهم جدل سجل في كتب خاصة لم يصل إلينا شيء منها ، وإن لم يفث المؤرخين أن يشيروا إليها (٨) .

حكم وتقدير :

يبدو مما تقدم أن الجعد والجهم حاولا منذ عهد مبكر أن يفلسفا فكرة الألوهية ، وقامت فلسفتهما على أساس واضح من التوحيد والتثنية . فجهدا في أن يبعدا عن الله كل ما يؤذن بالتعدد ،

(١) جمال الدين القاسمي ، تاريخ الجهمية والمعتزلة ، القاهرة ١٩١٢ ، ص ١٣٢ .

(٢) ابن الأثير ، الكامل ، ٥ ، ص ١٢٧ .

(٣) الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، إستانبول ١٩٢٩ ، ١ ، ص ١٨١ .

(٤) البغدادي ، الفرق بين الفرق ، القاهرة ١٩١٠ ، ص ١٩٩ .

(٥) الأشعري ، مقالات ، ٢ ، ص ٤٩٤ ؛ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ٦٠ .

(٦) الأشعري ، مقالات ، ٢ ، ص ٥٨٩ ؛ الشهرستاني ، ملل ، ص ٦١ .

(٧) المصدر السابق .

(٨) المطلبى ، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، القاهرة ١٩٤٩ .

وأنكرا الصفات التي قد تُفيد شيئاً غير الموصوف . وغلا الجهم في ذلك إلى حد أنه أنكر صفة الوجود ، لأنها من صفات الحوادث ، وهذا ولا شك غلو أدى إلى عكس المراد . ونزها معاً الباري جلّ شأنه عن كل ماله شائبة الحدوث والتغير .

وهذه فلسفة جريئة تتعارض مع النصوص الدينية ، ولا تتلاءم مع حرية الإيمان في صدر الإسلام . وكان لها أثرها فيمن حولها من محافظين ومجدّدين . فحمل السلف عليها حملة عنيفة ، ورموا الرجلين بالكفر والزندقة . واستمرت هذه الحملة إلى عهد ابن تيمية الذي خلط - كما أشرنا - بين الجهمية والمعتزلة . وأخذ المفكرون الأحرار بقدر منها ، ورفضوا مالا يقرّه العقل ، ومالا يتفق مع جلال الله وكماله . وقد عاصر الجعد والجهم واصل بن عطاء (١٣٠ = ٨٤٨) وعمر بن عبيد (١٤٤ = ٧٦٢) مؤسسي جماعة المعتزلة ، وسرت إليهما أفكارهما ، وكان لهما شأن في نشأة هذه الجماعة . ولا نزاع في أن هناك وجوه شبه بين آراء الجهم وآراء بعض المعتزلة ، ولكن هذا لا يؤدي إلى الخلط بينهم . ومهما يكن من أمر فالجهم وزميله يعدان واضعي دعائم الفلسفة الإلهية في الإسلام ، قالاً بآراء قدر لها أن تثير جدلاً طويلاً لدى المفكرين اللاحقين من متكلمي وفلاسفة .

الفصل الثاني

السلفيون

لم ينشأ علم الكلام دفعة واحدة ، بل مرّ بأدوار مختلفة ، وتصعد نشأته إلى النصف الثاني من القرن الأول للهجرة . بدأ في صورة مشاكل متفرقة أملتها ظروف خاصة ، ثم أخذ في تنسيقها وتنظيمها إلى أن أصبحت في أوائل القرن الثالث علماً له منهجه وموضوعه . وتعتبر الفرق الدينية المهتد الأول لهذا العلم ، وهي تقوم في أغلبها على أساس سياسي - فقد كانت الخلافة أهم مسألة اشتدّ فيها الخلاف ، وتكوّن حولها أهم الفرق ، من خوارج ، وشيعة ، ومرجئة . وعن طريق السياسة انتقلت هذه الفرق إلى البحث في أصول الدين ، وأصبح في كل فرقة متكلموها . وانضمت إليها فرق أخرى كان هدفها الأول البحث والدراسة ، ومعالجة المشاكل الدينية . ونستطيع أن نقرر أن هناك جماعات ثلاثاً أسهمت إسهاماً كبيراً في تكوين علم الكلام ، وهي : السلف ، والمعتزلة ، والأشاعرة ، ويعيننا أن نبين موقفها من مشكلة الألوهية .

ونحب أن نلاحظ أن علم الكلام ، شأنه شأن الدراسات الأخرى ، نشأ في البيئة الإسلامية ، وتأثر بمختلف ظروفها وأحداثها . ومن الخطأ أن نقطع بأنه لم تسر إليه عدوى الأفكار التي سرت إلى العالم الإسلامي ، وقد حاول بعض الباحثين الشرقيين والمستشرقين أن يربطوا آراء وأفكاراً كلامية بأشياء لها نظائر في الأديان والمذاهب الشرقية ، أو في الفلسفات الغربية . ولهم في ذلك أبحاث تصعد إلى أخريات القرن الماضي ، وتمتد إلى اليوم ، وهي لا تخلو من عمق ودقة . وتحاول بوجه خاص أن تبين ما كان لعلم اللاهوت المسيحي أو للفلسفة اليونانية من أثر في الدراسات الكلامية ، ولن نقف عند شيء من هذا إلا ماله صلة بمشكلة الألوهية . وفي كل علم فروض يبنى عليها ، وقيمة الفرض العلمي في أن يطابق الواقع ، أو أن تؤيده النصوص والوثائق التاريخية .

أوائلهم :

يراد بالسلفيين من يأخذون بالمأثور ، ويؤثرون الرواية على الدراية ، والنقل على العقل . ويسمون أهل السنّة والجماعة ، لأنهم يرون مسلكتهم الأصل ، وما عداه خروج عليه . وكان المسلمون في الصدر الأول سلفيين جميعاً ، لا يأخذون في الأصول والفروع إلا بما ورد في الكتاب والسنّة . آمنوا بالله من غير بحث ولا جدل ، وفهموا الآيات القرآنية فهماً مجملاً على حسب ظاهرها .

فهم لا يؤولون ولا يشبهون ، بل يتزهون ويفوضون ، سئل ربيعة الرأى (١٣٥ = ٧٥٣) عن قوله تعالى : « الرحمن على العرش استوى » (طه / ٥) ، كيف استوى ؟ فقال : « الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ، ومن الله الرسالة ، وعلى الرسول البلاغ ، وعلىنا التصديق » . وسئل تلميذه مالك بن أنس (١٧٨ = ٧٩٥) السؤال نفسه ، فأجاب إجابة مشابهة ، وقال : « الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة » . ويوم أن ظهرت الفرق وتعددت الآراء ، سلك هذا المسلك عدد كبير من المسلمين ، وعُدوا سلفيين ، وإن باعدت بينهم وبين الصدر الأول قرون طويلة . فابن تيمية مثلاً ، وهو من رجال القرن الثامن الهجرى - سلفي ، كالحسن البصرى (١١٠ = ٧٢٩) وهو من رجال القرن الأول . ولا يزال بين المسلمين المعاصرين من يؤثر الاتجاه السلفي ، ويعد نفسه من السلفيين .

وبين السلفيين الأول عبد الله بن عباس (٦٨ = ٦٨٨) ، وعبد الله بن عمر (٧٤ = ٦٩٤) ، وعمر بن عبد العزيز (١٠١ = ٧٢٠) ، والزهري (١٢٤ = ٧٤٢) ، وجعفر الصادق (١٤٨ = ٧٦٥) . ولهم شأن في نشأة العلوم الدينية ، ولكنهم إلى التشريع والحديث والتفسير أقرب . والأئمة الأربعة من السلف ولا شك ، وتعزى إليهم كتب وآراء كلامية ينبغي أن تؤخذ في شيء من التحفظ . فأبو حنيفة (١٥٠ = ٧٦٧) ، وقد عُدَّ الحد الأعلى للماثريدية ، أجرى على لسانه ماهو في الغالب من صنع قرون متأخرة . والثلاثة الآخرون يكرهون علم الكلام ، وينفرون من الاشتغال به . ومع هذا ينسب إلى مالك (١٧٩ = ٧٩٥) « رسالة في الرد على القدرية » وإلى الشافعي (٢٠٤ = ٨٢٠) آراء تتصل بمشكلة الألوهية . ولابن حنبل (٢٤١ = ٨٥٥) « رسالة في الرد على الجهمية » تردّد شيئاً مما قال به السلف ، وقد يسند إليه أتباعه ما لم يقل به . والحق أن الأربعة فقهاء ومشروعون قبل أن يكونوا جدليين ومتكلمين .

وتتلخص عقيدة السلفيين في أن الله واحد ، فرد صمد ، لا إله غيره ، ولا معبود سواه ، لم يتخذ صاحبة ولا ولداً . هوحى ، عالم ، قادر ، سميع ، بصير ، مريد ، متكلم . والقرآن كلام الله ، وهو غير مخلوق . والله وجه لا كالأوجه ويد لا كالأيدي ، ويرى بالأبصار يوم القيامة^(١) . فهم صفاتية يشبّون صفات الله وأسماءه الحسنى كما وردت ، وينكرون التعطيل والمعتلين .

* * *

وهذه عقيدة تأخذ الأمور على ظاهرها ، وتصورها بصورة مألوفة من البشر ، مع الاستمساك بالتزئيه ومخالفة الحوادث . فلا فلسفة فيها ولا تعقيد ، وهى دون نزاع تلائم العامة ، وتقدم لهم صورة سهلة للإيمان والاعتقاد . أما تلك الصورة الفلسفية التى ظهرت فى المدارس الأخرى فهى أنسب للخاصة ، وهى التى دفعت الغزالى (٥٠٥ = ١١١١) إلى القول « بإلجام العوام عن الكلام » ،

و « بالاعتقاد في الاعتقاد » . إلا أنها في نزعتها الظاهرية تؤذن بشيء من التشبيه ، وتفسح المجال للمشبهة من حشوية وشيعة أفسدوا الإسلام بما أدخلوا فيه من إسرائيليات ، وما وضعوا من أحاديث^(١) . وتؤذن كذلك بالتجسيم الذي قال به الكرامية ، وأظهروا الألوهية في صورة مادية منكرة^(٢) .

وكم يذل السلفيون من جهد في الرد على خصومهم ومعارضهم من جهمية ومعتزلة ورافضة وفلاسفة ، وأبلوا في ذلك بلاءً حسناً . ولم يشعروا بحاجة ماسة إلى إثبات وجود الباري جل شأنه ، ففي القرآن آيات بينات تملأ القلوب يقيناً ، وتزيد النفوس طمأنينة . « وفي الأرض آيات للموقنين ، وفي أنفسكم أفلا تبصرون » (الذاريات / ٢١ - ٢٢) ، « تبارك الذي جعل في السماء بروجا ، وجعل فيها سراجاً وقمراً مبيناً » (الفرقان / ٦١) ، « وآية لهم الأرض الميتة أحييناها ، وأخرجنا منها حباً فمنه يأكلون » (يس / ٣٣) . على أن السلفيين لم يسلموا من بعض المؤثرات الفلسفية ، فأخذوا يفرقون بين الصفة والموصوف ، والاسم والمسمى ، وصفات الذات وصفات الأفعال ، والكلام النفسي والكلام المتعلق بالأمر والنهي . ويكفي أن نشير إلى ثلاثة من أكبر تمثليهم في عصور مختلفة ، وهم : عبد الله بن كلاب ، وابن حزم ، وابن تيمية .

ابن كلاب (٢٤٠ = ٨٤٢) ، هو أول سلفي حاول نوعاً أن يفلسف فكرة الألوهية . عاصر كبار المعتزلة ، وناظرهم ، وبخاصة أبو الهذيل العلاف (٢٣٤ = ٨٤٩) الذي توسع في هذه الفلسفة . وليس بغريب أن يأخذ عنهم ، ويأخذوا عنه . عرف له الأشعري (٣٢٤ = ٩٣٥) منزلته ، وعرض في مقالات الإسلاميين لآرائه في عدة مواضع^(٣) ، وقد تأثر هو نفسه بقدر منها . وكان يرى أن الاسم غير المسمى ، والصفة غير الموصوف ، فالصفة غير الذات ، لأنها إنما تقوم بها في حين أن الذات تقوم بنفسها . وصفات الله هي أسماؤه ، « وهي ليست هو ، ولا غيره »^(٤) . تعبير سيصاف نجاحاً لدى الأشعري ، وإن كان لا يحل إشكالاً ، وهو على كل حال رد على الجهمية الذين كانوا يقولون إن صفات الله غيره^(٥) . ولا يقر ابن كلاب إلا صفات الذات كالعلم والسمع والبصر ، وينكر صفات الفعل لأنها تؤذن بالحدوث . وكلام الله في رأيه قديم ، والقرآن منزل غير مخلوق^(٦) . وقد شهد ابن كلاب محنة خلق القرآن ، وكان لا بد له أن يقف إلى جانب أحمد بن حنبل والسلفيين جميعاً .

ابن حزم الأندلسي (٤٥٦ = ١٠٦٤) : أحد أولئك المفكرين الغزيرى الثقافة المتعبدى

(١) الشهرستاني ، الملل ، ص ٧٥ - ٧٩ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٧٩ - ٨٥ .

(٣) الأشعري ، مقالات ، ٢ ، فهرس ، ص ٣١ .

(٤) المصدر السابق ، ٢ ، ص ٥٤٦ - ٥٤٧ .

(٥) المصدر السابق ، ١ ، ص ٢٩٨ .

(٦) المصدر السابق ، ٢ ، ص ٥٨٤ - ٥٨٥ .

ألوان النشاط ، كان أديباً ومؤرخاً ، محدثاً ومفسراً ، فقيهاً ومتكلماً . وبرغم ميله السلفية كان من أنصار الحس والتجربة ، يعول على الملاحظة ويعتد بالتجربة (١) . وكان نقادة قوى الحجة ، ينفذ إلى نقط الضعف ، ويعرف كيف يفهم الخصوم . امتد نقده إلى أرسطو بين اليونان ، وإلى أبي حنيفة والأشعرى بين المسلمين ، ولم يترك فرقة من الفرق الدينية إلا وناقشها الحساب . أخذ بالمذهب الظاهري ، وطبقه على الفروع والأصول . يقبل نصوص القرآن والأحاديث الموثوق بها على ظاهرها ، ولا يصرفها عن ذلك إلا إذا اقتضت ضرورة عقلية أو حسية ، وهنا لامناص من التأويل (٢) . فهو لا يرفض التأويل جملة كما صنع أغلب السلفيين ، ويسلك فيه مسلكاً خاصاً ، فيقول مثلاً قوله تعالى : « ويبقى وجه ربك » (الرحمن / ٢٧) بأن المراد بالوجه ذات الله .

ويرى فيما يتعلق بمشكلة الألوهية أن الله « ليس جرمًا ولا جوهرًا ولا عرضًا ولا عددًا ، ولا جنسًا ولا نوعًا ولا فصلًا ولا شخصًا ، ولا متحركًا ولا ساكنًا ، . . . لا إله غيره ، واحد لا واحد في العالم سواه ، مخترع للموجودات كلها دونه ، لا يشبه شيئاً من خلقه بوجه من الوجوه » (٣) . ويلحظ في هذا التصوير شيء من عدوى الفلاسفة ومصطلحاتهم . ولم ترقه في الجملة مشكلة الصفات التي أثارها المدارس الكلامية السابقة ، دون أن يكون لها سند من كتاب أو سنة ، فإن القرآن والحديث لم ينصا على لفظ الصفات ، ولم يبين أن لله صفة أو صفات (٤) . وكل ما في الأمر أن هناك نصوصاً تدل على أن الله سميع بصير عالم قادر بذاته ، وينبغي أن نسلم بها كما هي (٥) . ونسلم أيضاً بأن المؤمنين يرون ربهم يوم القيامة ، ولكن بقوة غير القوة التي نرى بها الأشياء في الدنيا . والقرآن كلام الله على الحقيقة لا على المجاز ، نزل به الروح الأمين على قلب محمد ليكون من المنذرين (٦) . ويعرض للقضية التي قال بها ابن كلاب من قبل ، وتبعه فيها الأشعرى ، وهي أن علم الله ليس هو ولا غيره ، فيرفضها ملاحظاً أنها لا تقدم في الأمر شيئاً . والحقيقة أن الله عالم ، وأن علمه متقدم على وجود الأشياء (٧) .

ابن تيمية (٧٢٩ = ١٣٢٩) : سلفي غال في سلفيته ، بحيث لا يدع للعقل مجالاً فسيحاً كان تقياً ورعاً زاهداً في متاع الدنيا ، وبطلاً شجاعاً في القول والعمل ، لا يبالي بخصومة الآراء التي لا يرتضيها ، ولم يتردد في أن يحمل السيف في وجه التار ، وهم أكبر قوة تصدّت للإسلام

(١) ابن حزم ، الفصل ، ١ ، ص ٥ ، ٣ ، ص ١٠٧ - ١٠٨ .

(٢) المصدر السابق ، ٣ ، ص ١٥٢ .

(٣) المصدر السابق ، ١ ، ص ١٨ .

(٤) المصدر السابق ، ٢ ، ص ١٢٠ .

(٥) المصدر السابق ، ٢ ، ص ١٤٠ .

(٦) المصدر السابق ، ٣ ، ص ٧ .

(٧) المصدر السابق ، ٢ ، ص ١٢٦ - ١٣٠ .

والمسلمين في عهده . ويُلاحظ أنه يلتقي مع ابن حزم في عدة أمور : تبحر في العلوم الإسلامية مثله ، فكان محدثاً ومفسراً ، فقيهاً ومتكلماً ؛ ونال حظاً من الدراسات الفلسفية . وأولع بالنقد والجدل ولوعه ، وكان لسانه على خصومه أحد من السيف . نقد كبار الخلفاء والعلماء ، وبلغ به النقد أن أحصى على عمر بن الخطاب وعلى بن أبي طالب بعض المآخذ ، وأن حمل على الغزالي وابن عربي (٦٣٧ = ١٢٤٠) ؛ ولم تسلم الفرق الدينية من نقده وتحريجه . نقد الأحياء كما نقد الأموات ، وأوغر بنقده صدور معاصريه ، فتألبوا عليه وخاصموه ، وسجن غير مرة في الشام ومصر ، و انتهى به المطاف أن مات في سجنه .

يعول ابن تيمية التعويل كله على النقل ، ولا يدع للعقل مجالاً كبيراً برغم ما منح من عقل جبار . ويذهب إلى أن القرآن يشتمل على علوم الدين كلها ، وأن الصحابة والتابعين وتابعيهم فقط هم الذين يؤخذ عنهم ، طبقات ثلاث ، ولا شيء وراءها . وهو لهذا يرى أن نصف الله بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله ، فهو حي قيوم ، سميع بصير ، عليم قدير ، غفور ودود ، فعال لما يريد ، هو الأول والآخر ، الظاهر والباطن ^(١) . وبُثبت له أيضاً الاستواء على العرش واليد والوجه ، كما وردت في القرآن الكريم . ولا يتنافى هذا في رأيه مع التوحيد والتنزيه ، لأن مدلول الصفات بالنسبة لله غير مدلولها بالنسبة للعباد ، وكل ما خطر ببالك ، فالله بخلاف ذلك ^(٢) . فيقف ابن تيمية موقفاً وسطاً بين التعطيل والتنميط ، فلا يلغى الصفات كما قال المعطلة ، ولا يمثّلها بصفات العباد كما صنع المشبهة ^(٣) - ومع هذا يثبت الفوقية والمكانية كما وردت في بعض النصوص ، وهي تؤدي إلى تجسيم لا مفر منه . ^(٤) ويردّد ما قال أحمد بن حنبل في خلق القرآن ، فكلام الله قديم والقرآن غير مخلوق ، ونُطقنا وألفاظنا هي المحدثثة وحدها .

* * *

حكم وتقدير :

لسنا في حاجة أن نشير إلى أن السلف يصوّرون الألوهية تصويراً شبيهاً بذلك الذي قال به جماعة السابقين لسقراط ، الذين رسموا آلهتهم على صورة من أنفسهم . وهو قريب أيضاً مما ورد في بعض الكتب المقدسة ، وفي التوراة خاصة . وسنده الأعظم أنه يعتمد على المأثور والمنقول ، وتلك حجة تدّعي لها العامة كل الإذعان . وزاد السلف قوة معارضتهم للخصوم من ملحدّين

(١) ابن تيمية - الرسالة التلويحية ، مجموعة الرسائل ، القاهرة ١٩٠٤ ، ص ٧ ، ٨ ، ٩ ، الإكمال في المشابهة والتأويل ، مجموعة الرسائل ، ص ٢٦ ، ٢٨ .

(٢) ابن تيمية ، التلويحية ، ص ١٢ .

(٣) ابن تيمية ، العقيدة المحمدية الكبرى ، مجموعة الرسائل الكبرى ، ص ٤٤٩ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٤١٩ ، ٤٢٠ ، ٤٢١ .

وغلاة ومجدّدين ، ويوم أن خَفَّت هذه المعارضة هدأت الحركة السلفية . لاسيما وقد قُرِب الأشعري من العقيدة السلفية كل القرب ، وأضحى مذهبه مذهب أهل السنة والجماعة ، ولم يضره في شيء معارضة ابن حزم ولا ابن تيمية له .

ويمكننا أن نقول إن الحركة السلفية في القرون الأخيرة تركّزت خاصة حول العبادات والفروع ، ولم يعنها من العقائد والأصول إلا محاربة شوائب الشرك والوثنية من تعظيم القبور ، واتخاذ بعض الأحياء أو الموقى شفعاء عند الله . والوهابيون أتباع محمد بن عبد الوهاب (١٢٠١ = ١٧٨٧) وأصحاب « الطريقة المحمدية » يدعون إلى الأخذ بصريح الكتاب والسنة ، ويعتبرون كل مالا أصل له فيها بدعة ، ويرفضون التأويل ويعدون أنفسهم امتداداً للحنابلة ولا ابن تيمية بوجه خاص . وتقوم دعوتهم أساساً على محاربة البدع ، والدعوة إلى الاستمسك بالواجبات والمندوبات ، واستعادة المسلك الذي كان عليه السلف الصالح . فيحرّمون التدخين ، ويكرهون حلق الذقن ، ويستمسكون بصلاة الجماعة . ويحاربون كل ما يؤذن بالشرك واتخاذ وسطاء بين العبد وربّه ، فيحرمون زيارة الأضرحة ، ويهدمون ما شيد من القبور . وينادون بأن لا معبود إلا الله ، وليس من الإسلام في شيء تقديس الشيوخ أو الأولياء .

وعلى نحو شبيه بهذا قامت في مصر حركة معاصرة ، على أيدي محمود خطّاب (١٣٥٢ = ١٩٣٣) وأتباعه ، وهي تدعو إلى الأخذ بصريح السنة ، وتحاول إحياء بعض العادات والتقاليد الدينية القديمة ، وترسم منهجاً عملياً للعبادة والسلوك قريباً كل القرب من مسلك الحنابلة والوهابية .

الفصل الثالث

المعتزلة

هم الواضعون الحقيقون لعلم الكلام ، ولا تكاد توجد فكرة هامة فيه إلا ولها أصل لديهم . عرضوا لبعض مشاكله في أوائل القرن الثاني الهجري ، وشغلوا به نحو قرن ونصف قرن في دراسة جادة ومتنوعة . والحق أن مدرسة المعتزلة من أخصب المدارس العقلية في الإسلام فكراً ورجالاً ، فلسفت أموراً لم تفلسف من قبل ، وعالجت مشاكل فيها عمق ودقة كالكمون والطفرة والتولد ، وابتكرت حلولاً جديدة . وباسم دراسة العقائد عرضت للأخلاق والسياسة ، والطبيعة ، وما بعد الطبيعة ، وكونت فلسفة تنصب على الإله والكون والإنسان ، وهي بحق فلسفة الإسلام . ووفر لهذه المدرسة نخبة من المفكرين في جيلين أو ثلاثة ، تعاصروا أو تلاحقوا ، وتنافسوا في البحث والدراسة في حرية وطلاقة ، فعارض الزميل زميله ، والتلميذ أستاذه ، وفي هذه المعارضة قوتهم وضعفهم في آن واحد ، وحققوا إنتاجاً غزيراً تشير إليه المراجع القديمة بالعشرات ، ولم يكد الزمن يبق على شيء منه . وحتى العقد الخامس من هذا القرن ، لم يكن بين أيدينا من مؤلفات المعتزلة الأوائل في العقائد إلا كتابان : ١ - دُرّة التنزيل وغرّة التأويل للإسكافي (٨٥٥) ، ٢ - والانتصار للخياط (٣١٨ = ٩١٠) . ثم اهتمدينا أخيراً إلى مؤلفات القاضي عبد الجبار (٤١٤ = ١٠٢٣) ، وفي مقدمتها كتاب المغنى ، تلك الموسوعة المعتزلية الكبرى التي لم تكتمل بعد ، وأملنا كبير في أن نقف على البقية الباقية منها .

تاريخهم :

مرت مدرسة المعتزلة بفترتين متميزتين : فترة عباسية (١٠٠ هـ - ٢٣٧ هـ) ، وأخرى بويهية (٣٣٤ هـ - ٤٤٧ هـ) . عاش ريعيلها الأول تحت حكم الأمويين قليلاً ، ثم ملأ صدر الدولة العباسية نشاطاً وحركة ، ونظراً وجدلاً ودفاعاً عن الدين ، في جوملىء بالأفكار الطارئة والآراء الدخيلة . بدأ في البصرة ، ثم امتد منه فرع إلى بغداد ، وبقدرة ماتهزز البصريون من السياسة انغمس البغداديون فيها ، وأسهموا في إشعال نار محنة خلق القرآن ، وأججوها حتى أكلتهم . وقضى المعتزلة نحو قرن تقريباً (٢٣٧ هـ - ٣٣٤ هـ) في تراجع وتدهور ، ولم يجدهم كثيراً دفاع الجاحظ (٢٥٥ = ٨٦٩) والخياط عنهم . وشاء أبو على الجبائي (٣٠٣ = ٩١٦) وابنه أبو هاشم (٣٢٠ = ٩٣٣) في أخريات القرن الثالث الهجري وأوائل الرابع أن ينهض بهم من جديد ،

ولكن خروج الأشعرى عليهم لم يمكن من ذلك ، واضطروا أن يتآخروا مع الشيعة والروافض .
والواقع أن المعتزلة قضوا في البداية نحو قرنين يتحاشون التحزب والتشيع ، ويؤثرون الحياد
في الرأي والعمل ، وقد قيل إن هذا من أسباب تسميتهم . لم يكونوا بمعزل عن مشكلة الإمامة ،
وهي المنشأ الأول للفرق ، ووقفوا إزاءها موقفاً وسطاً ، وقالوا بالمتزلة بين المتزلة . ولكنهم فيما يظهر
اضطروا أخيراً تحت ضغط الأشاعرة وأهل السنة أن يلجئوا إلى البويهيين ، وأن يستخدموا
السياسة مرة أخرى ، فساعدت على نشر مذهبهم في بلاد فارس والبحرين واليمن ، وعلى أيدي
الصاحب بن عباد (٣٨٥ = ٩٩٥) الوزير البويهي خاصة ، الذي حاول أن يثبت آراء المعتزلة
بشقي الوسائل ، بالإقناع تارة والإغراء تارة أخرى . ولكن السياسة إن أعطت يداً أخذت بالأخرى ،
ففقد المعتزلة استقلالهم ، وأضحوا ظلماً للشيعة . وما إن دالت دولة البويهيين وحل محلها الحكم
التركي السني حتى تلاشت حركة الاعتزال ، ولم يبق لها من أثر إلا في صفوف الشيعة ، ولدى
الزيدية بوجه خاص . وهؤلاء يمتنون بنسب إلى المعتزلة من قديم ، فإنهم يذهبون إلى أن واصل
ابن عطاء تتلمذ لأبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية (٨١ = ٧٠٠) ، وتتلمذ له إمامهم
زيد بن علي (١٢٢ = ٧٤٠) ، ولا تزال آراء المعتزلة تردّد بينهم حتى اليوم ، وخاصة ما قال به
الجبائيان ، ولم يضيفوا إليها شيئاً جديداً ، وربما تعصبوا لأبي هاشم أكثر من أبيه ، وعندهم عُزْر
على مخطوط المغني الذي أشرنا إليه من قبل ، ويرجى أن يكشف لديهم عن أصول أخرى للمعتزلة .
ولا سبيل لأن نتحدث عن حركة اعتزال واسعة بعد النصف الأخير من القرن الخامس الهجري ،
وكل مانصادفه أفراد اعتنقوا المذهب واستمسكوا به ، أمثال الزمخشري (٥٣٨ = ١١٤٤) ،
وابن أبي الحديد (٦٥٤ = ١٢٥٧) . صاحب شرح نهج البلاغة . والمعتزلة المتأخرون بوجه عام -
وجعلهم من الزيدية - عالة على الأوائل ، يرددون آراءهم ، ويتعصبون لهم ، وقل أن يأتوا بجديد . وفي
مقدمتهم المرتضى الزبيدي (٨٣٧ = ١٤٣٦) صاحب « المنية والأمل » ، الذي استمدّه من كتب
المعتزلة الأوائل ، وبخاصة « طبقات المعتزلة » للقاضي عبد الجبار .

منهجهم :

ومن أخص خصائص المعتزلة أنهم يؤمنون بالعقل الإيمان كله ، يحكمونه في الأمور على
اختلافها ، ويسرون معه إلى أقصى مدى ، ويرون أن للكون نظاماً محكماً تخضع له ، فهم
أشبه ما يكون يديكارث بين العقليين المحدثين . لا ينكرون النقل ، ولكنهم لا يترددون في أن يخضعوه
لحكم العقل ، ويقررون أن « الفكر قبل السمع » . فيؤولون المنشأ من الآيات القرآنية ، ويرفضون
الأحاديث التي لا يقرها العقل ، وهم يتحرزون في الجملة من خبر الآحاد . ولعلمهم في ردّهم
على خصوم الدين ومعارضيه كانوا مضطرين لأن يلجئوا أولاً إلى العقل والمنطق ، وقد برعوا في ذلك
براعة كبرى ، وألوا بالآراء الدينية والفلسفية المحيطة بهم على اختلافها . غير أن نزعتهم العقلية

الغالية دفعتهم لأن يطبقوا قوانين العقل على عالم السماء كما طبقوها على عالم الأرض ، فقادتهم إلى آراء لا تخلو من جرأة ، وانتهت بهم إلى فلسفة إلهية لا تلتزم دائماً كل ما ينبغي من معاني الجلال والكمال . ومبدؤهم القائل « بقياس الغائب على الشاهد » لا يمكن أن يسلم به على إطلاقه ، وهو يتعارض على كل حال مع مبدأ التفويض الذى قال به السلف .

وقدس المعتزلة أيضاً حرية الرأى ، قدسوها لدى معارضيتهم كما قدسوها فيما بينهم . فاستمعوا من خصومهم إلى أغرب الآراء وأشنعها ، وحللوها وأثبتوا بطلانها . وأفسحوا مجال البحث فيما بينهم ، ولم يضرهم أن يعارض التلميذ أستاذه ، ولا الابن أباه . ولهم فى الموضوع الواحد آراء متعارضة وحجج متقابلة ، يقول العلاف (٢٢٨ = ٨٤٩) بنظرية الجوهر الفرد ، وينكرها تلميذه وابن أخيه النظام (٢٣١ = ٨٤٥) ، وأورد الشهرستاني عدة مسائل اختلف فيها الجبائيان ^(١) . ومع اتفاقهم على الأصول الخمسة يتعارضون ويتناقضون فى تفاصيل كثيرة ، وأضحوا فرقة فى فرقة ، وليس ثمة مدرسة لاهوتية ، فيما نعتقد ، اعتدت باستقلال الرأى اعتداد مدرسة المعتزلة . وكان لهذا الاعتداد أثره فيما حدث فى صفوفها من انقسام وانشقاق ، وبلغ الأمر بأبناء الأسرة الواحدة أن اتهم بعضهم بعضاً بالكفر ، تلك التهمة التى شاعت فى كثير من الفرق . وكما كان غريباً من هؤلاء المفكرين الأحرار أن يحملوا الناس بالسيف على بعض آرائهم ، لا سيما وهى لا تتصل بصميم العقيدة . .

البرهنة على وجود الله :

عنى المعتزلة فى جلهم مع الزنادقة والملاحدة بالبرهنة على وجود الله أكثر من عناية السلف ، وكان سبيلهم فيها ذلك البرهان الطبيعى التقليدى الذى عرف فى التاريخ القديم والحديث . فكانوا يقررون أن العالم حادث ، له أول وله نهاية ، وكل حادث لابد له من مُحدث ^(٢) . ونظرية الجوهر الفرد إنما أريد بها أساساً الرد على المادة القديمة التى قال بها أرسطو ، وتتلخص فى أن العالم مكوّن من جزيئات لا وجود لها ولا بقاء إلا بالعناية الإلهية ^(٣) . ويعزى إلى النظام صورة من هذه البرهنة ، وتقوم على أن فى العالم أضداداً من حرّ وبرد ، وقد تجتمع فى مكان واحد على غير طبيعتها ، وما ذاك إلا لأن هناك قوة قاهرة جمعتها ، وهى الباري جلّ شأنه ^(٤) . ويبدو على هذه البرهنة أنها ثمرة من ثمار الجدل المستمر مع التنويه ، وكان للنظام شأن كبير فيه .

(١) الشهرستاني ، ملل ، ص ٥٥ - ٥٦ .

(٢) الشهرستاني ، نهاية الالتزام ، ص ٥ - ٥٣ .

(٣) Madkour, La place d'al-Fārābī, p. 49-57.

(٤) الخياط ، الانتصار ، ص ٤٦ .

فكرة الألوهية :

لأنظن أن هذه الفكرة عولجت في سعة قط لدى مدرسة لاهوتية مثلما عولجت على أيدي المعتزلة ، أداروا القول فيها نحو قرن أو يزيد ، وقلّبوها على وجوهها المختلفة ، وأثروا فيها بالجديد والطريف . وتتلخص في مشكلة الصفات التي أثارها من قبل الجعد بن درهم والجهم بن صفوان ، وغذوها بغذاء كان مدداً لكل من جاء بعدهم من المتكلمين . وأساس فكرة الألوهية عندهم أمران : التنزيه ، والتوحيد .

فيتزهون البادئ جلّ شأنه عن المادة وأعراضها تنزيهاً تاماً ، « فهو ليس بجسم ولا شبح ، ولا جوهر ولا عرض ولا جزء ولا كل ، ولا يحده زمان أو مكان ، لا والد له ولا ولد ، لا تدركه الأبصار ولا يسمع بالأسماع ، لا يشبه المخلوقات بحال ، وكل ما خطر ببالك فالله بخلاف ذلك »^(١) . وتبعاً لهذا التنزيه لرسيل لرؤية الله بالأبصار ، لأنها تستلزم الجهة ، والقول بالجهة بالنسبة له تعالى محال . وتكلم الله لموسى بأصوات مسموعة محال أيضاً ، لأنه يؤذن بالتجسيم الذي يرفضه المعتزلة رفضاً باتاً^(٢) . ولا يعزّ عليهم أن يؤولوا النصوص التي تفيد ذلك تأويلاً عقلياً يتمشى مع التنزيه المطلق ، ويردّون في بساطة الأحاديث التي تؤذن بالجسمية والمادية . ولم يتعمق أحد في فكرة مخالفة الباري للحوادث تعمقهم ، وحاربوا فكرة التشبيه والتجسيم التي سرت عدواها إلى الإسلام من ديانات أخرى .

وفلسفوا فكرة الوجدانية فلسفة تذكّرنا بما قال به أفلاطون بين رجال مدرسة الإسكندرية . « فالله واحد » أحد ، لا شبيه له ولا نظير ، ولا شريك ولا معين ، هو الخالق المدبّر ، الفرد الصمد^(٣) . وفي هذا ما يقضي على دعوى القائلين بالثنائية والتعدد ، وقد كان المعتزلة حرباً على الثنوية من مانوية ومزدكية وعلى الصابئة الذين قالوا بتعدد الآلهة . واعتزّتهم مشكلة الصفات وأسماء الله الحسنى ، فوقفوا منها موقفاً واضحاً ، وفسّروها تفسيراً يصون معنى الوجدانية . وبحثوا في حقيقة الصفة ، هل هي عين الذات أوهى أمر زائد على الذات ، وفرقوا بين الصفات بعضها وبعض ، وقالوا بصفات ذات وصفات أفعال . ولاحظوا أن هناك صفات سلبية لفظاً ومعنى ، مثل مخالفة الحوادث ، وأخرى إيجابية لفظاً سلبية معنى ، كالقدم والبقاء ، وثالثة إيجابية لفظاً ومعنى كالقدرة والإرادة . وهناك صفات سبع عُنوا بها عناية خاصة وهي : العلم ، والحياة ، والقدرة ، والإرادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام .

ولن نقف عند هذه الصفات صفة صفة ، فن بينها ما يتطلب بحثاً بذاته ، ولكنها عولجت

(١) الأشعرى ، مقالات ، ١ ، ص ١٥٥ - ١٥٦ .

(٢) المصدر السابق ، ١ ، ص ١٥٧ ، ٢١٦ .

(٣) المصدر السابق ، ١ ، ص ١٥٥ - ١١٥٦ .

في الجملة علاجاً يحقق معنى التوحيد . غير أن الغلو في المنطق قد يؤدي أحياناً إلى عكس المراد ، فع حرص المعتزلة على تنزيه الله وتوحيده اتبها إلى آراء تتعارض مع ذلك . ويكفي أن أشير إلى مثل واحد ، فقد قال أكثرهم ، والبصريون بخاصة ، إن إرادة الله ليست قديمة ، بل هي محدثة لافي محل (١) . هي دون نزاع صفة ضرورية للبارئ جل شأنه ، وإلا صدرت الأشياء بالطبع ، وهذا مالا يقره المعتزلة . ولكنها ليست عين الذات ، لأن الصفات الذاتية عامة تتعلق ، مما يؤدي إلى إرادة الله للفواحش ، وهذا باطل . وليست قديمة بم عزل عن الذات ، لأن هذا يؤدي إلى تعدد القدماء . ولم يبق إلا أن تكون حادثة ، لا سيما وهي متجددة . وحدوثها وتجددها يحولان دون أن تكون في ذات الله ، فهي حادثة لا في محل (٢) . وقد أحس معتزلة آخرون بما في هذا القول من تهافت ، فردوا الإرادة إلى العلم أو القدرة (٣) .

تصوير بعض شيوخهم لها :

عرض المعتزلة جميعاً لمشكلة الصفات ، وأدلو فيها بآراء متعددة ، وإن قامت كلها على فكرة التوحيد . ولئن كان شيخهم واصل بن عطاء (١٣٠ = ٧٤٨) قد اكتفى بأن قرر « أن من أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت الهين (٤) » ، فإن تلاميذه توسعوا في ذلك كل التوسع . ويكفي أن نشير إلى أربعة منهم قدموا لهذه المشكلة حلولاً مختلفة ، وإن تلاقى عند هدف واحد ، وهم : العلاف ، والنظام ، ومُعمَّر بن عياد السلمي ، وأبو هاشم الجبائي .

أبو الهذيل العلاف (٢٢٨ = ٨٤٩) .

هو المؤسس الحقيقي لمدرسة المعتزلة ، نَمَّى آراءها وطورها ، وغدّاها بغذاء جديد ، وعلى يديه نشأ عدد غير قليل من كبار المعتزلة . وُلِدَ بالبصرة وأقام فيها طويلاً ، ودُعِيَ إلى بغداد زمناً . عُمِّرَ طويلاً ، عاش نحو مائة سنة ، وعاصر حركة الترجمة الإسلامية الكبرى ، واتصل بالثقافات الأجنبية على اختلافها . امتاز بسعة علمه وعمق تفكيره ، وفصاحة لسانه ، وقوة حجته ، جادل الثنوية والرافضة ، وكم كان مفحماً في جدله ، لبقاً في مناظراته إلى حد أنه أفحم كثيرين ، واجتذب إلى الإسلام بعض المعارضين . كتب وألف كثيراً ، ولم يبق الزمن على شيء من مؤلفاته ، انتهى إلى آراء كثيرة فيها جدة وغرابة ، وكانت موضع نقد وملاحظة ، بل هجوم ومعارضة . وهو دون نزاع أول من تعمق ، بين المسلمين ، في تحليل فكرة الألوهية ، وصاغها صياغة فلسفية .

(١) البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص ١٦٦ .

(٢) الشهرستاني ، نهاية الألف ، ص ٢٤٥ - ٢٥١ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٢٣٨ .

(٤) الشهرستاني - ملل ، ص ٣١ .

كان يرى أن الله ليس بجسم ، ولا بذى هيئة ولا صورة ^(١) ، راداً على معاصره هشام بن الحكم (١٩٨ = ٨١٤) الشيعي . وذهب في الصفات مذهباً جديداً يعارض به معاصراً آخر هو عبد الله ابن كُلاب السلفي ^(٢) ، فكان يرى أن الله « عالم بعلم هو هو ، قادر بقدره هي هو ، حي بحياة هي هو » ^(٣) ، ويعمم ذلك في الصفات الأخرى ، فلا فرق عنده بين الصفة والذات . وفي هذا ما يذكّرنا بما قال به أرسطو من أن المحرك الأول عقل وعقل في آن واحد ، ولا يتردد الأشعري في أن يقرر أن العلّاف تأثر بهذا الرأي ^(٤) ، ويؤيده الشهرستاني في ذلك على نحو ما ^(٥) . والكلام صفة قدمة ، أما القرآن فمخلوق ، خلقه الله في اللوح المحفوظ ، ثم أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم ^(٦) . ووضع العلّاف دعائم فكرة الصلاح والأصلح ، فالله يفعل الأصلح دائماً ، ويستطيع مادونه ، ولكنه لا يفعله ، وما في العالم من ظلم أوجور إنما هو من صنع الإنسان ^(٧) .

النظام (٢٣١ = ٨٤٥) .

فيلسوف المعتزلة الأول ، أعمقهم تفكيراً ، وأشدّهم جرأة ، وأكثرهم استقلالاً في الرأي ، وأعظمهم أصالة . ابن أخت العلّاف وتلميذه ، أخذ عنه ، ثم خرج عليه واستقلّ بمذهبه . يلتقي معه في سعة الاطلاع ، وفصاحة اللسان ، وقوة الحجة ، ويظهر أنه برز عليه في هذا كله . وُلِدَ بالبصرة ونشأ بها ، ثم طوّف في حواضر الإسلام الثقافية ، واستقر به المقام أخيراً في بغداد . وينسب إلى بلخ ، وهي مدينة عرفت الثقافة اليونانية قبل الإسلام بقرون ، واختلطت فيها المذاهب والديانات الشرقية القديمة كالزرادشتية والمناوية والنصرانية . لم يعمّر طويلاً كما عمّر أستاذه ، ومن المرجح أنه مات بين الستين والسبعين . واستطاع بفرط ذكائه وصفاء ذهنه أن يلمّ بالمذاهب والآراء التي كانت تردّد حوله ، وأن يحلّلها ويناقشها . غاص على المعاني الدقيقة ، واستخرج منها ما لم يسبق إليه . سلك مسلك الشك ليصل إلى اليقين ، واستعان بالتجربة ليكشف حقائق جديدة ^(٨) . رفض الخرافات والأساطير ، ولم يتقبل أحاديث الجن والشياطين ^(٩) ، وبرهن على عقلية علمية ناضجة . وله في الفلسفة الطبيعية بوجه خاص آراء فيها كثير من العمق والدقة ،

(١) الخياط ، الانتصار ، ص ٢ ص ٤١ .

(٢) ص ٥٠ .

(٣) الأشعري ، مقالات ، ص ١ ، ص ١٦٥ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٢ ، ص ٤٨٣ .

(٥) المصدر السابق ، ص ٢ ، ص ٥٩٨ .

(٦) الشهرستاني ، ملل ، ص ٣٤ .

(٧) المصدر السابق ، ص ٢ ، ص ٤٨٣ - ٤٨٤ .

(٨) الجاحظ ، كتاب الحيوان ، القاهرة ١٩١٧ ، ص ٥ ، ص ٦١ ، ص ٦ ، ص ١١١ .

(٩) المصدر السابق ، ص ٣ ، ص ١٣٩ .

كفكرة الكمون ، والطفرة ، والتداخل ، وقال بالخلق المستمر قبل ديكارت بعدة قرون ^(١) . يرى رأى زملائه تماماً في تنزيه الله وتوحيده ، ويحاول أن يحلّ مشكلة الصفات على نحو خاص . ذهب إلى أن مدلولها سلبي دائماً ؛ فمعنى أن الله عالم إثبات ذاته ونفي الجهل عنه ، ومعنى أنه قادر إثبات ذاته ونفي العجز عنه ، وهكذا الشأن بالنسبة للصفات الأخرى ^(٢) . واختلاف الصفات راجع إلى اختلاف أضدادها المنفية عن الله ، وليس في هذا الاختلاف ما يؤدي إلى تعدّد مطلقاً . فليست الصفة عين الذات كما قال العلاف ، بل هي إثبات لها وسلب نقص عنها . وتطبيقاً لمبدأ الصلاح والأصلح يزعم أن الله لا يريد الظلم ولا يفعله ، بل لا يقدر عليه ، لأن من يوصف بالقدرة على العدل يتنفي عنه القدرة على الظلم ، والظلم لا يصدر إلا عن فح و نقص ^(٣) . وهو هذا يسير في اتجاه العلاف ويزيد عليه ، وكم عيبت عليه هذه الفكرة ، ورمى بالكفر من أجلها ، وزادها شناعة أن لها أشباها عند الثنوية الذين اتهم بأخذها عنهم . ولسنا هنا بصدد مناقشة هذه الآراء ، إلا أننا نلاحظ أنه إذا كان النظام قد صان فكرة العدل الإلهي ، فإنه فاتته أن يصون قدرة الباري وإرادته ، ومنطقه يقضي بأن يقع في ملك الله ما لا يريد ، وما لا يقدر عليه . والإرادة الإلهية عنده ضربان : إرادة لأفعال الباري بمعنى خلقها وتكوينها ، وإرادة لأفعال العباد بمعنى الأمر بها أو النهي عنها ^(٤) .

معمر بن عباد السلمي (٢٢٠ = ٨٣٥) :

شيخ أصحاب المعاني ، كان ذا نزعة فلسفية لا تغلغل من عمق ودقة . نشأ بالبصرة ، وقضى فيها زمناً ، ثم انتقل إلى بغداد . عاصر العلاف والنظام ، واشترك في نشاطهما الكلامي والفلسفي . وذهب بدوره إلى نفي الصفات ، وأمعن في ذلك . وكأنما كان ينفر من لفظ « الصفات » ، كما صنع ابن حزم فيما بعد ، وأحلّ محلّه لفظاً آخر هو « المعاني » . وما المعاني إلا مجرد أمور اعتبارية - فهي أبعد عن فكرة الجوهر التي تلبس الصفات - فذات الله واحدة ، والصفات ليست إلا معاني ثانوية ^(٥) . وكان معمر يمنع أن يقال إن الله قديم ، لأن ذلك يشعر بالتقادم الزماني ^(٦) . وذهب إلى أبعد من هذا ، وأنكر قدرة الله على خلق الأعراض ، تنزيهاً له عن المكان والحدوث ^(٧) .

(١) عبد الهادي أبو ريده ، النظام وآراق الكلامية والفلسفية ، القاهرة ١٩٤٦ ، ص ١١٢ - ١٦١ .

(٢) الأشعري ، مقالات ، ١ ، ص ١٦٦ - ١٦٧ ؛ ٢ ، ص ٤٨٧ .

(٣) الخياط ، الانتصار ، ص ١٧ ، ٣٣ .

(٤) الأشعري ، مقالات ، ص ١ ، ص ١٩٠ - ١٩١ .

(٥) المصدر السابق ، ١ ، ص ١٦٨ .

(٦) الشهرستاني ، ملل ، ٤٧ .

(٧) الخياط ، الانتصار ، ص ٥٤ - ٥٥ .

ويرى أن التغير إنما يتم لمعنى ، فكل شيء يسكن ويتحرك لمعنى فيه . وليس لهذه المعانى كل ولا جميع ، وإنما تحدث فى وقت واحد (١) . فالوجود لمعنى ، والعدم لمعنى آخر ، والعالم الطبيعى جميعه فى وجوده وتغيره إنما يخضع لهذه المعانى الصادرة عن الله جلّ شأنه - وهذه المعانى بعيدة كل البعد عن المادية والجسمية . وهى أدخل فى باب المثالية - تشبه مثل أفلاطون فى أنها مجردة عن المادة ، ولكن لاوجود لها فى استقلال - فهى مجرد اعتبارات ذهنية .

أبو هاشم الجبائى (٣٢١ = ٩٣٢) :

آخر المعتزلة الكبار ، وآخر شيوخ مدرسة البصرة . ولد بالبصرة ونشأ بها ، وتلمذ لأبيه ، وكان هو والأشعري دعامة حلقة فى البداية . ثم انفصل عنه ، وخالفه فى رأى ، وكوّن فرقة خاصة به . انتقل إلى بغداد ، ووقف على مافيا من حركة فلسفية . عاصر الفارابى وبعض المشائين العرب ، وتأثر بهم ، ونظريته فى الأحوال خير شاهد على ذلك . حاول الرد على بعض آراء أرسطو الطبيعية (٢) .

وهو يرى أن العلم والقدرة أحوال ، والحال لاهى موجودة ولا هى معدومة ، لاهى معلومة ولا هى مجهولة ، لاهى قديمة ولا هى حديثة ، وإنما هى مرتبطة بالذات ، فنحن لا نعرفها إلا عن طريقها (٣) . فالأحوال وجوه واعتبارات لذات واحدة ، بها تعرف وبها تتميز من غيرها . ونظرية الأحوال - كنظرية المعانى - ترمى إلى إثبات أن الذات الإلهية واحدة ، وأن الصفات ليست إلا مجرد أحوال وأمور اعتبارية لا تعرف إلا عن طريق الذات . وكأنه بهذا يقترب من السلف نوعاً ، فيسلم بالصفات ، ولكنها بعدها مجرد أحوال يدركها الذهن ، ولا وجود لها فى الخارج . ولعلّ هذا هو الذى يسّر للباقين والجوينى من أئمة الأشاعرة الأخذ بهذه الفكرة . ولا ضير فى القول بأن الأحوال أمور اعتبارية ، أما وصفها بأنها لا موجودة ولا معدومة فباطل ، لأنه لا واسطة بين الوجود والعدم . وقد لاحظ الشهرستاني بحق أنه كان الأجدر بأبي هاشم أن يقول إنها موجودة فى الأذهان (٤) .

* * *

(١) الأشعري ، مقالات ، ٢ ، ص ٣٧٢ ؛ الشهرستاني ، ملل ، ١ ، ص ٩٠ .

(٢) ابن النديم ، الفهرست ، ص ٢٤٧ ، القفطى ، تاريخ الحكماء ، ص ٤٠ .

(٣) البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص ١٨٢ .

(٤) الشهرستاني ، نهاية الإلدام ، ص ١٤٨ - ١٤٩ .

حكم وتقدير :

لا شك في أن فكرة الألوهية عند المعتزلة فكرة مجردة صرفة وعقلية مطلقة ، سميت عن كل ما هو مادى وجسمى ، وهى شبيهة بنظائرها لدى المؤيدين العقلين في التاريخ القديم والحديث . فصلوا فيها القول ، وفلسفوها ما استطاعوا ، ففقدوها وخرجوا بها عن دائرة الفكرة البسيطة السهلة التى تلائم عامة المؤمنين . ويرجع هذا التفصيل إلى البيئة التى عاشوا فيها ، فقد كانت ملائ بالحوار والجدل الدينى بين الطوائف المختلفة ، وكثيراً ما أشرف عليه بعض الولاة والأمراء فزادوه حماساً وقوة . وربما كان للاحتراف شأن فى هذا أيضاً ، فهم جماعة وقفوا أنفسهم على دراسة العقيدة والدفاع عنها . وكانت البصرة ملائمة لهم ، وفيها أتوا بالجديد والطريف ، ولا شك فى أن معتزلة البصرة أعظم ابتكاراً من معتزلة بغداد .

لم يكن الموضوع الذى عاجلوه هيناً ، لجثوا فيه إلى العقل ، فجمع بهم أحياناً وانتهى إلى متناقضات واضحة . وقد يقنعون ببعض الألفاظ والصيغ الأخاذة التى لا تحل إشكالا . فأثاروا ما أثاروا من نقد واعتراض . ورد عليهم بقدر ما ردوا على غيرهم أو يزيد . ومهما يكن من أمر فإن نزعتهم العقلية فتحت أمام المسلمين أبواباً لم تكن لتفتح لو وقفوا عند المنقول وحده ، وأفسحت السبيل للدراسات العلمية والفلسفية . وإذا كانت هذه النزعة قد ضعفت طوال قرون عديدة ، وهى قرون التدهور والتراجع ، فإن النهضة الإسلامية الحديثة تعول عليها اليوم وتعتد بها .

دافع المعتزلة عن فكرة التوحيد ، وأجهدوا أنفسهم فى حمايتها ردّاً على الثنوية من مزدكية ومانيوية ، واستعانوا فى دفاعهم بكل ما وقفوا عليه فى الثقافات الأجنبية - ولوحظ من قديم أن العلاف والنظام تفتحت أذهانهما لبعض آراء فلاسفة اليونان ، ولم يكن معتزلة القرن الثالث الهجرى أقل تأثراً وأخذاً عنها ، ولعل الجاحظ (٢٥٥ = ٨٦٩) من أوضح الأمثلة على ذلك . واعتبار صفات البارى « معانى » على نحو ما صنف معمر بن عباد السلمى ، أو القول بأنها « أحوال » على نحو ما قرر أبو هاشم الجبائى ، يذكرنا بفلسفة المعانى السقراطية .

وإذا كان المعتزلة قد تأثروا بغيرهم ، فإنهم أثروا أيضاً فيمن جادلهم . فأخذ عنهم المشاءون العرب ، وفى مقدمتهم الكندي (٢٥٢ = ٨٦٦) الذى يمكن أن يعدّ فى آن واحد معتزلياً ومشائياً ، وقد أشرنا غير مرة إلى أنه من الخطأ أن يفصل الفكر الفلسفى عن الفكر الكلامى فى الإسلام . والأشاعرة ، وهم الذين عارضوا المعتزلة وحلّوا محلهم ، يمكن أن يعتبروا امتداداً لهم وتضرباً من التلطيف لحدثهم . وأبو الحسن الأشعرى نفسه إنما نهل من مواردهم أولاً ، وكان معتزلياً قبل أن يصبح إماماً للأشاعرة .

وفى الجوال الإسلامية نشأت جماعة القرائين من اليهود ، وتأثرت بآراء المعتزلة فى العدل والتوحيد ،

وعنيت مثلهم بمشكلة الصفات ، بل سُمِّيَ القراءون متكلمين أسوة بهم (١) وسعديا القيومي (٣١٢ - ٩٢١) زعيم الربانيين المحافظين لم يسلم هو أيضاً من عدوى المعتزلة ، فاحتفظ للعقل بمكان إلى جانب النقل ، ودافع عن وحدة الله وصفاته ، وأنكر مادة أرسطو القديمة التي تتعارض مع نظرية الخلق الدينية (٢) . ولم تغب عن ابن ميمون (٦٠١ = ١٢٠٤) بعض آراء المعتزلة ، فنفى عن الله الجسمية والمكانية ، وفسر الصفات تفسيراً سلبياً كما صنع النظام ، ولعله في كتابه المشهور : دلالة الحائرين ، يشير بلفظ الحائرين إلى المشبهة الذين ينسبون إلى الله صفات البشر . إلا أنه دون نزاع أعرف بالأشاعة منه بالمعتزلة ، واليه يصوب بوجه خاص في نقده لنظرية الجزء الذي لا يتجزأ .

وجاراه في هذا القديس توما الأكويني في كتابه « الخلاصة في الرد على الأمم » (Summa Contra gentiles) ، حيث انتصر لمبدأ السببية ، وحمل حملة عنيفة على منكره ، وعنى بهم الأشاعة في الغالب ، وإن لم يصرح باسمهم . إلا أن هذا لا يسمح لنا بأن نقطع - كما صنع آسين بلاسيوس - بأن بعض أفكار لاهوتي المسيحيين في القرن الثالث عشر مستمدة من أصول معتزلية أو أشعرية (٣) ، ذلك لأن الدراسات الكلامية بعامه ، والمعتزلية بخاصة لم تعرف في العالم اللاتيني بدرجة كافية ، ولم يصل إليه منها إلا شذرات قليلة على لسان الغزالي أو ابن ميمون . ولم يترجم اللاتين شيئاً من كتب المعتزلة ، لأن آثارهم اختفت في الشرق قبل حركة الترجمة اللاتينية ، وابن رشد نفسه يشكو من نقص هذه الكتب في الأندلس (٤) .

وإذا كان الاعتزال قد حوّر وطورد في معظم البلاد الإسلامية طوال قرون ستة ، فيما بين القرن السادس والثاني عشر للهجرة ، فإنه استعاد شيئاً من الحياة في القرن الثالث عشر . ذلك لأن حركة الإصلاح الجديدة تفسح المجال للعقل ، وتعود عليه إلى جانب النقل . ومحمد عبده وإن مال إلى السلف كان من أنصار المذهب العقلي ، وقد بذل جهوداً كثيرة في التوفيق بين النقل والعقل ، بين الدين ومستحدثات العلم . وأيد المعتزلة تأييداً شديداً فيما ذهبوا إليه من حرية الفرد واختياره . وقد أصبح واضحاً اليوم أن المعتزلة فتحو أبواباً شتى أمام الفكر الإسلامي ، وأفسحوا السبيل للدراسات العلمية والفلسفية ؛ وفي محاربتهم واختفائهم ما أساء إلى الإسلام وعوّق حركة التقدم والتطور .

Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris 1929, p. 472 - 473. (١)

Ibid.. (٢)

Asin Palacios - *Los orígenes de la teología escolástica*, Mélanges Mandounet, vol. II (٣)
Paris 1930.

(٤) ابن رشد ، مناهج الأدلة ، القاهرة ١٩٥٥ ، ص ١٤٩ .

الفصل الرابع

الأشاعرة والماتريدية

الأشاعرة

الأشاعرة مدرسة موفقة ، حاولت أن تقف موقفاً وسطاً بين طرفين ، بين النقل والعقل ، بين السلف والمعتزلة . ونقطة الوسط الحقيقي ليست واضحة ولا محدّدة دائماً ، وقد يميل الموقفُ بمئة أويسرة ، فلا يرضى الجانبين ، ولا يسلم من نقدهما . وهكذا كان الأشاعرة ، نقدهم متأخرو المعتزلة ، وعلى رأسهم القاضي عبد الجبار ، ونقدهم متأخرو السلف ، وعلى رأسهم ابن حزم وابن تيمية . ومن جهة أخرى ، يحرص الموقفُ عادة على أن يجمع آراء الطرفين المتقابلين ، وأن يربط بينهما ، وكلّ همّة أن يتم هذا الربط على وجه مقبول ، فدى ابتكاره محدود . وفي الواقع إذا قارنا الأشاعرة بالمعتزلة من هذه الناحية ، وجدنا الأخيرين أكثر ابتكاراً ، أتوا بآراء لم يسبقوا إليها ، وعارضوا آراء السلف وفندوها . وقنع الأشاعرة بالملاءمة بين الطرفين ، واتّهموا إلى رأى وسط أضحى دستوراً استمسك به الخلف إلى النهاية ، واستقر بوجه خاص في القرون الأخيرة . وعصوز التدهور الفكري أميل إلى التقليد والمحاكاة ، تعتر بما قال به السابقون ، ولا جلد لها على التغيير والتجديد ، وكم من حلول وسطى قدّر لها أن تحيا وتعمّر .

أخذ الأشاعرة فعلاً بكثير من آراء المعتزلة ، وأضافوا إليها آراء سلفية ، ولا غرابة فإمامهم قضى - إن صححت الرواية - أربعين سنة يمارس تعاليم المعتزلة ، ولم يعدل عنها إلا بعد ذلك . ومن نظريات المعتزلة مصادف نجاحاً لدى الأشاعرة أكثر مما صادف لدى أصحابه الأول أنفسهم ، كنظرية الجوهر الفرد التي عزّزها الأشعرى ، وتوسع فيها الباقلاني . وفي المعارضة ومقابلة الآراء ما يربط بعضها ببعض ، ويقرب مسافة الخلاف بينها . ويلاحظ مثلاً أن المعتزلة والأشاعرة ، - برغم ما بينهما من خصومة - قد التقوا في القرن الخامس الهجري نوعاً ما ، فأخذ إمام الحرمين ولو إلى حين عن المعتزلة بفكرة الأحوال ، وأخذ القاضي عبد الجبار عن الأشاعرة بفكرة الصفات ، وكاد يشبها مثلهم . ومن الأشاعرة من عزّز النزعة العقلية وغلبها أحياناً كالغزالي والرازي .

ولكن لانزاع في أن النزعة السلفية كانت سائدة لدى أغلب الأشاعرة ، دفعهم إليها غلو المعتزلة وانتشار الآراء الجامحة . ونعتقد أن محنة خلق القرآن تعتبر حداً فاصلاً بين الغلو والاعتدال في الدراسات الكلامية ، وهي التي مهّدت لقيام الدعوة الأشعرية . وما الأشعرى إلا معبر عن

ميول عصره ، وصدى لصوت زمانه . ولا أدلّ على هذا من أنه في الوقت الذي ظهرت فيه دعوته بالبصرة ، قام إلى جانبه مفكران آخران يردّدان الدعوة نفسها تقريباً ، وهما الطحاوى (٣٢١ = ٩٣٣) بمصر ، والماتريدي (٣٣٣ = ٩٤٤) بسمرقند ، وكلاهما حنفى المذهب . فكأنما يدعوان إلى الاستمسك بالكتاب والسنة ، والأخذ بما قال به الصحابة والتابعون . وقُدِّر لدعوة الأشعرى أن تطفئ عليهما ، وأن تنتشر في العالم الإسلامى شرقاً وغرباً .

تاريخهم :

بدأت الحركة الأشعرية في القرن الرابع الهجرى ، واشتبكت في نضال مع الفرق الأخرى ، ومع المعتزلة بوجه خاص . وأسهم الباقلاني في هذا النضال إسهاماً كبيراً ، وعُدّ بحق المؤسس الثاني للمذهب الأشعرى . وبلغت هذه الخصومة أشدها في القرن الخامس الهجرى على أيدي الكندرى (٤٥٦ = ١٠٦٤) وزير طغرل بك ، الذى انتصر للمعتزلة ، وأثار تخراسان فتنة دامت نحو عشرين سنة ، وفرّ بسببها إمام الحرمين إلى الحجاز ، وسجن فيها بعض كبار الأشاعرة ^(١) ومن بينهم القشيري الصوفي (٤٦٦ = ١٠٧٤) الذى وضع رسالة عنوانها : « شكايه أهل السنة بحكاية مانالهم من المحنة » ^(٢) . وقد نشرت هذه الرسالة ، وكان لها صدى كبير في البلاد الإسلامية . ثم استعاد الأشاعرة مجدهم على أيدي نظام الملك (٤٨٤ = ١٠٩٢) ، وأخذ نجمهم في الصعود ، وأضحت آراؤهم في القرن السادس الهجرى المذهب الوحيد تقريباً والعقيدة الرسمية للدولة السنية . ولا شك في أن السلجوقيين والأيوبيين من بعدهم أيّدوها في المشرق ، واستطاع ابن تومرت (٥٢٣ = ١١٣٠) تلميذ الغزالي أن ينقلها إلى المغرب .

وفى وسعنا أن نقرّر أنه من نحوئمانين فرقة من الفرق الدينية التى عرفت في القرون الأولى لم يبق إلا بقايا قليلة من الخوارج والكرامية توزعت بين المشرق والمغرب ، وبعض فرق الشيعة ، وهى الاسماعيلية ، والائنا عشرية ، والزيدية ، والتصيرية التى احتفظت باتباع لها في العالم الإسلامى . ولا يزال المذهب الأشعرى عقيدة أهل السنة إلى اليوم ، ودنامنه كل الدتو المذهب الماتريدى الذى عارضه أحياناً تحت تأثير المنافسة الفقهية ، لأنه كان يمثل الأحناف في حين انتصر الشافعية والمالكية للمذهب الأشعرى ، على أن هذه المنافسة نفسها تلاشت فيما بعد .

منهجهم :

يعول المذهب الأشعرى على الكتاب والسنة أولاً ، ، ويعتمد على المأثور اعتماداً كبيراً ،

(١) ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، القاهرة ١٨٥٩ ، ص ٢ ، ص ١٠٣ ؛ ابن الأثير ، الكامل ، ص ١٠٣ ،

ص ٢١٠ .

(٢) السبكي ، طبقات الشافعية الكبرى ، القاهرة ١٩٠٦ ، ص ٢ ، ص ٢٧٦ - ٢٨٨ .

« والاتباع خير من الابتداع ». يقول الأشعري : « قولنا الذى نقول به وعقيدتنا التى ندين بها ، التمسك بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، وما روى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ، ونحن بذلك معتصمون ، وبما كان عليه أحمد بن حنبل نصر الله وجهه ، ورفع درجته ، وأجزل مثوبته ، قائلون ، ولن خالف قوله مجانبون^(١) » ؛ ولا نظننا فى حاجة أن نشير إلى ما فى هذا النص من دلالة على ارتباط الأشعري بابن حنبل (٢٤١ = ٨٥٥) وبمحنة خلق القرآن معاً . وقد درج الأشاعرة على سرد الآيات والأحاديث حين يستدلون على موضوع ما ، سُنَّة استنها الأشعري من قبل . وهم يأخذون النصوص على ظاهرها عادة ، ويحترزون من التأويل ، ولكمهم لا يرفضونه . ذلك لأن هناك نصوصاً ذات معان خفية لا تستفاد من ظاهر العبارة ، ولا بد من التأويل لإدراك المعنى المراد^(٢) .

ولا يرفض الأشاعرة العقل أيضاً ، وكيف يرفضونه والله يبحث على النظر ، « أولم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض » (الأعراف / ١٨٥) . وصدر الأشاعرة الأول كتبهم الكلامية بفصل « فى النظر وأحكامه »^(٣) ، وسار على نهجهم من جاءوا بعدهم^(٤) . وكل ما فى الأمر أنهم لم يرسلوا للعقل العنان على نحو ما صنع المعتزلة ، فلم يغلبوه على النقل ، ولم يفضلوه عليه . بل بالعكس جعلوا بوجه عام الأولوية للنقل ، وعدّوا العقل خادماً له ، وهما معاً متعاونان . وما أشبه النقل بالشمس المضئية ، والعقل بالبصر السليم ، وبالعقل ثبت صدق النقل وندافع عن الدين^(٥) . ولقد عرف الأشعري كيف يفيد من المنهج العقلي ، الذى رسمه المعتزلة ، فى نصره الأمور الثقيلة وإثباتها ، ونجاحه فى عرضه وجدله لا يقل عن نجاحه فى نزعه التوفيقية^(٦) .

البرهنة على وجود الله :

افتن الأشاعرة فى البرهنة على وجود الله ، وجعلوها جزءاً من دراسة الإلهيات . وقد بدأ الأشعري كتاب اللمع بفصل فى « وجود الصانع » ، وحذا حذوة تلاميذه^(٧) . ولإثبات وجود الله يعرض الأشاعرة صوراً من البرهان الطبيعى ، فالإنسان مثلاً فى تطوره من نقطة إلى علقية ، ثم إلى مضغة ،

(١) الأشعري ، الإبانة فى أصول الديانة ، حيدر آباد ، طبعة أولى ، ص ٥ .

(٢) الغزالي ، إلجام العوام عن علم الكلام القاهرة ١٩٠٤ ، ص ٥ .

(٣) إمام الحرمين ، الإرشاد ، القاهرة ٩٥٠ ، ص ٣-١٢ .

(٤) الإيجي ، المواقف ، الآستانة ١٨٧ ، ص ٤٦-٦٤ .

(٥) الغزالي ، الاقتصاد فى الاعتقاد ، القاهرة ١٩٠٩ ، ص ٢ .

(٦)

دليل قاطع على صانع قادر علم^(١). وقد يلجئون إلى البرهان الغائي ، فيلاحظون أن العالم في دقة صنعه وإحكام نظامه يرجع لا محالة إلى علة مدبرة ومنظمة ، والأفعال المحكمة دالة على علم مخترعها وحكمته^(٢).

فكرة الألوهية :

الأشاعرة صفاتية كالسلف ، يشبّون صفات الباري كما وردت ، ويفرقون بين الصفة والموصوف . فالله عالم بعلم ، قادر بقدره ، وصفاته هي العلم ، والقدره ، والحياة ، والإرادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام . وكلها صفات أزلية ، وتُعتَبَر أبدية . ونقي الصفة نقي للموصوف ، كما أن نقي الفعل نقي للفاعل^(٣). فهم يطلون التعطيل في مختلف صوره ، سواء أكان تعطيلاً للصانع عن صنعه ، أم تعطيلاً له عن صفاته^(٤) . وأبطلوا التشبيه والتجسيم ، وفوضوا النصوص المؤذنة بذلك أو أولوها . فالله لا يشبه شيئاً من مخلوقاته ، ولا يشبهه شيء منها بوجه من الوجوه . ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ، لا في مكان ولا في زمان ، لا قابل للأعراض ولا للحوادث^(٥) . وقدرة الله واحدة ، وتنصب على جميع المقدورات ، فليس ثمة شيء في الكون غير صادر عن قدرته ، وعلمه تعالى أزلّ شامل لجميع المعلومات ، من غير حس ولا بديهة ولا استدلال . ورؤية الباري بالأبصار جائزة ، لأن كل موجود يصح أن يرى ، وليس في إثبات الرؤية تشبيه ولا تجسيم ، لأنها ليست على مقتضى رؤيتنا للأشياء في دنيانا^(٦) ، « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » (القيامة / ٢٢ - ٢٣) . وكلام الله صفة أزلية ، والقرآن كلام الله ، فهو غير مخلوق^(٧).

* * *

تلك هي النظرية في جملتها ، وسنحاول أن نستعرضها لدى واضعها وتلاميذه من بعده . وفي هذا الاستعراض ما يبين كيف استمسك الأشاعرة برأى شيخهم ، وما يكشف عن بعض النواحي التي اختلفوا معه فيها ، أو التي حاولوا أن يبرزوها . ولن نستطيع أن نقف عند الأشاعرة جميعهم في مراحل التاريخ المتلاحقة ، ويكفي أن نشير إلى كبارهم ، ومن كان لهم شأن في نشر المذهب وتأييده . ولن نصدر عن شيء غير ما كتبوا ، لنئين موقفهم من مشكلة الألوهية في وضوح ودقة ، ومن حسن الحظ أن الزمن احتفظ لنا بقدر لا بأس به من إنتاجهم .

(١) المصدر السابق .

(٢) الشهرستاني ، نهاية الإقدام في علم الكلام ، لندن ١٩٣٤ ، ص ٦٧ .

(٣) البغدادى ، الفرق بين الفرق ، ص ٣٢٢ - ٣٢٣ .

(٤) الشهرستاني - نهاية الإقدام ، ص ١٢٣ .

(٥) المصدر السابق ، ص ١٠٣ .

(٦) الأشعري ، اللمع ، ص ٣٢ .

(٧) البغدادى ، الفرق بين الفرق ، ص ٣٢٥ .

أبو الحسن الأشعري (٣٢٤ = ٩٣٥) :

وضع الأشعري المذهب ، وأقامه على أساس من التوفيق بين السلف والمعتزلة ، وكان نصيب مشكلة الصفات من هذا التوفيق واضحاً . فهو يثبت مع السلف الصفات ، ويقول مع المعتزلة إنها قائمة بالذات ، ولكنه يعيد ماسبقه إليه ابن كلاب من أنه « لا يقال عنها : إنها هي هو ، ولا هي غيره »^(١) . تعبير لا يخلو من تناقض ، وهو على كل حال لا يقدم كثيراً . ولا يستطيع الأشعري أن ينكر ماورد في الكتاب والسنة من أن لله عرشاً ووجهاً ويداً ، ولكنه قد يقبلها مع السلف كما هي من غير كيف ولا تشبيه ، أو يؤلفها مع المعتزلة^(٢) . ويتوسع في إيراد الأدلة النقلية والعقلية المثبتة لإمكان رؤية الباري بحيث يحيل إلينا أنه يخالف المعتزلة ، ثم لا يلبث أن يقرر أن هذه الرؤية لا تستلزم جهة ولا مكاناً ، وإنما هي ضرب من المعرفة والإدراك ، سبيله العين على نحو غير النحو المألوف في الدنيا^(٣) . ويتوسط أيضاً في موضوع صفة الكلام ، فيطلق الكلام بإطلاقين : « يراد به المعنى النفسى القائم بالذات ، وهذا بالنسبة لله قديم أزلي . ويطلق أيضاً على الأصوات والحروف التي تؤدي هذا المعنى ، وهذه ولا شك حادثة ، وبذا تحل مشكلة خلق القرآن حلاً يسيراً سهلاً »^(٤) . يقرر مع المعتزلة أن الله عدل ، ولكنه يرفض مع السلف أن نوجب عليه سبحانه وتعالى شيئاً ، حتى ولو كان الصلاح والأصلح ، لأنه مختار يفعل ما يشاء^(٥) . ويسلم أخيراً بما قال به المعتزلة من أن العقل يدرك مافى الأشياء من حسن وقبح ، ولكن ذلك لا يلتزم إلا بدليل نقل ، فكل فرد ، وإن استطاع أن يعرف الله بعقله ، لا يجب عليه هذه المعرفة إلا بأمر شرعى^(٦) .

توفيق ماهر في الجملة ، وإن لم يسلم من بعض المآخذ . يحتفظ للنقل والنصوص الدينية بقداستها ، دون أن يهمل جانب العقل الذى يخدم العقيدة ويؤيدها . يواجه فقط الخلاف الشائكة بين السلف والمعتزلة في موضوع الألوهية ، ويقدم لها حلولاً طابت لها في حينها نفوس العامة ، ورضى بها نفر غير قليل من الخاصة ، ثم أخذت تقوى مع الزمن حتى أضحت العقيدة السائدة . وقد قام على أمرها أئمة متلاحقون عززوها ونصروها ، التزموها بوجه عام ، ولم يخرجوا عليها إلا في حدود ضيقة ، فسلموا من الفرقة التي وقع فيها المعتزلة الأول ، وعبتاً حاول المتأخرون

(١) الشهرستاني ، ملل ، ص ٦٧ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٧٤ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٧٢ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٦٨ .

(٥) المصدر السابق ، ص ٧٣ - ٧٤ .

(٦) المصدر السابق .

منهم أن يبرءوا منها بعد فوات الأوان . ولا نستطيع أن نستعرض هنا كبار الأشاعرة منذ القرن الرابع الهجري إلى اليوم ، ونكتفي بأن نشير إلى فريق منهم مثلوا المذهب في القرون المتلاحقة ، وكان لهم شأن في توضيح فكرة الألوهية وتأييدها .

أبو بكر الباقلاني ^(١) (٤٠٣ = ١٠١٣) :

الخليفة الأول للأشعري ، وُلد بعده بقليل ، وقضى حياته كلها تقريباً في القرن الرابع الهجري ، ولم يدرك من الخامس إلا ثلاث سنين . فشهد المرحلة الأولى من مراحل المذهب الأشعري ، وأسهم في الدفاع عنه ضد المعتزلة . استدعاه عضد الدولة لمجادلتهم في شيراز ، وبقي معه إلى أن دخل بغداد معاً . ويظهر أنه كان جدلياً بارعاً ، ولذلك أرسله على رأس وفد إلى القسطنطينية ليناقد علماء المسيحيين ، وقد تغلب عليهم . ولم يفته أن يرد على الحنابلة ، ولم تكن حملتهم على الأشعري بأخف من حملة المعتزلة .

أشرنا من قبل إلى أنه تأثر بالمعتزلة ، فاعتنق نظرية الجوهر الفرد كما اعتنقها الأشعري ، ودعّمها وعمّقها . وقال بفكرة الأحوال ، وحاول أن يسوّي بين الحال والصفة ^(٢) . ولا شك في أنه يعدّ أول من ثبّت دعائم المذهب الأشعري ، وأضاف إليه أسساً عقلية ، وإن قال بمبدأ له خطره ، وهو : أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول ^(٣) . ويكاد يردّد كل ما قال به الأشعري في فكرة الألوهية .

إمام الحرمين (٤٧٨ = ١٠٨٥) :

أحد رجال أربعة انتصروا للمذهب الأشعري في القرن الخامس الهجري ونصّروه . وثانيهم عبد القاهر البغدادي (٤٢٩ = ١٠٣٧) صاحب « الفرق بين الفرق » ، الذي كان أميل إلى التعصب وأكثر تحاملاً على المعتزلة ؛ وثالثهم القشيري (٤٦٥ = ١٠٧٢) الذي عانى ما عانى من فتنة خراسان بين المعتزلة والأشاعرة ؛ ورابعهم الغزالي الذي لم يعيش في القرن السادس إلا بضع سنين .

نشأ إمام الحرمين بنيسابور ، ثم رحل عنها إلى الحجاز على أثر فتنة خراسان ، وأقام ببغداد زمناً ، واستقر أخيراً بنيسابور نحو ٣٠ سنة ينشر المذهب الأشعري ويؤيده في المدرسة النظامية التي وكل إليه أمرها ، وكانت أول مدرسة سنية صريحة ^(٤) .

(١) هو في حقيقته ابن الباقلاني ، ولكنه اشتهر بهذه التسمية ، فأثرنا استعمال اسم الشهرة .

(٢) المصدر السابق ، ص ٦٧ .

(٣) ابن خلدون ، مقدمة ، ص ٤٠٦ .

(٤) ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، ج ١ ، ص ٤٠٧ .

وهو يقرر في اختصار « أن الذي نرتضيه رأياً ، وندين به الله عقداً ، اتباع سلف الأمة » (١) ، وهو بهذا يكاد يكرر ما قال به الأشعري من قبل بنصه . وقد عدل عما قال به الباقلاني من أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول ، وأفسح المجال لبعض الشيء للآراء الفلسفية التي انتشرت في عهده على أيدي ابن سينا وتلاميذه ، ومهد لطريقة المتأخرين التي خلطت بين علم الكلام والفلسفة (٢) . وقال في الألوهية بما قال به الأشعري ، وإن مال نحو فكرة الأحوال زمننا (٣) . وعدّ مع الباقلاني البقاء من طبيعة الذات ، لا صفة زائدة عليها كما ذهب إلى ذلك الأشعري .

الغزالي (٥٠٥ = ١١١١) :

حجة الإسلام حقاً ، دافع عنه في رده على النصّاري ، وفي حملته على الباطنية والفلاسفة . أخذ بالمذهب الأشعري وأيده ، وإن كان يعيب على المتكلمين دراستهم النظرية وإسرافهم في الجدل والخصومة . وإذا كان لهذا الجدل داع في القرون الأولى ، فإن الحاجة إليه غير ماسة في القرون التالية . والعامّة يقنعون بالتقليد ، ولا يقدرّون على الجدل الكلامي . ولذلك دعا الغزالي إلى « إجماع العوام عن علم الكلام » ، برغم أن الأشعري سبق له أن وضع رسالة « في استحسان الخوض في علم الكلام » (٤) ؛ ويبدو أن الظروف مختلفة . وتقديراً للظروف المتأخرة أيده ابن خلدون (٨٠٨ = ١٤٠٦) ، فيما ذهب إليه ، ورأى أن تقصر الدراسات الكلامية على الخاصة (٥) . وفي آخر حياة الغزالي حين غلبت عليه النزعة الصوفية ، وأخذ ينقد ما عالج من دراسات عقلية سابقة ، لم يقسّ على علم الكلام قسوته على الدراسات الأخرى ، وقرر أن غايته حفظ عقيدة أهل السنة ، وحمايتها من تشويش أهل البدعة ، فهو علم واف بمقصوده وإن لم يف بمقصود الغزالي نفسه ، ولم يشفه من دائه (٦) .

يلائم الغزالي كباقي الأشاعرة بين العقل والنقل ، ويرى أن يستعان بالأول لأنه يدرك نفسه ويدرك غيره ، وإذا تجرّد من غشاوة الوهم والخيال أدرك الأشياء على حقيقتها . ولكنه يقف به عند حدود معينة ، والنقل وحده هو الذي يستطيع مجاوزة هذه الحدود . ويأخذ بما أخذ به الأشعري في مشكلة الصفات ، فلا يرتضى ما قال به الحشوية ، ولا يقبل ما قال به المعتزلة ، لأن الطرفين مغاليان . استمسك الأول بظاهر النص احترازاً من التعطيل فشبّهوا ، وبالعكس الآخر

(١) إمام الحرمين ، الإرشاد ، ص ن .

(٢) ابن خلدون ، مقلمة ، ص ٤٠٧ .

(٣) الشهرستاني ، نهاية الأقدام ، ص ١٣١ .

(٤) الأشعري ، اللمع ، ص ٨٧ - ٩٧ .

(٥) ابن خلدون ، مقدمة ، ص ٤٠٦ - ٤٠٧ .

(٦) الغزالي ، المنقذ من الضلال ، القاهرة ١٩٦٤ ، ص ١٩ - ٢١ .

في التنزيه ، فنقوا الصفات عن البارئ جلّ شأنه ، وخير الأمور أوساها . وعنده أن الله علّة العالم وحده ، خلقه بإرادته وقدرته ، بإرادة الله علّة الموجودات جميعها ، وعلمه يحيط بكل شيء . وما العلل الطبيعية إلا مجرد علاقة زمنية بين الأشياء . ويبدو عليه أنه كان معجباً بالحلّ الذي قدّمه الأشعري لمشكلة الرؤية السعيدة ، وراقه أن تفسّر بأنها ضرب من العلم ^(١) .

الشهرستاني (٥٤٨ = ١١٥٣) :

في القرن السادس الهجري أسهم ثلاثة رجال آخرون في تأييد الحركة الأشعرية ونشرها ، أولهم ابن تومرت (٥٢٤ = ١١٣٠) تلميذ الغزالي ومهّدئ الموحدين ، وإليه يرجع الفضل في نشر المذهب الأشعري بالأندلس وشمال إفريقيا . وثانيهم الشهرستاني الذي عاصر الغزالي زمناً ، وعمر بعده نحو أربعين سنة . وثالثهم فخر الدين الرازي الذي قضى حياته كلها تقريباً في القرن السادس ، ولم يعيش في السابع إلا ست سنوات .

وقد ألّم الشهرستاني بتاريخ الفرق الإسلامية وآرائها إلاماً دقيقاً ، وعرضه عرضاً أميناً منصفاً في كتابه « الملل والنحل » الذي عرفه الباحثون منذ القرن الماضي قبل أن يعرفوا « مقالات الأشعري » . وعولوا عليه كثيراً ، ولا يزالون يعولون عليه حتى اليوم . ولم يقف الشهرستاني عند الفرق الدينية ، بل ضمّ إليها الفلاسفة القدماء والمحدثين ، وثقافته الفلسفية في الواقع عميقة ومكتملة . ويظهر أنه تأثر بآبى سينا تأثراً كبيراً ، وإن ناقشه وعارضه .

وبرغم تعمقه في الدراسات الكلامية ، كان يرى « أن دين العجائز من أسنى الجوائز » ^(٢) . يطل مع الأشاعرة التشبيه والتعطيل والأحوال ، ويثبت الصفات على أنها قائمة بالذات . وقد استخدم المنهج المقارن في دراسته ، فعرض آراء الفرق والفلاسفة ، وقارن بينها وبين آراء الصفائية ، وأجهد نفسه في رفض الأولى وإثبات الثانية . وكتابه « نهاية الإقدام » من أوضح الأمثلة لمقابلة الآراء الكلامية والفلسفية بعضها ببعض ، ومناقشتها مناقشة مفصلة ، وقد جاره فخر الدين الرازي في ذلك ، وكان لهما معاً أثر كبير في متكلمي القرنين السابع والثامن .

فخر الدين الرازي (٦٠٦ = ١٢٠٩) :

مفسر وفقه ، متكلم وفيلسوف ، وهو دون نزاع فيلسوف المشرق الأول في القرن السادس الهجري . عُنى بالفلسفة عناية كبرى ، درس المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة . تتلمذ لابن سينا ، وعلّق على بعض كتبه . حاول التوفيق بين الفلسفة والدين ، وخلط الفلسفة بعلم الكلام . استنّ في « كتاب المحصل » سنّة في تبويب المشاكل الكلامية وتقسيمها سار عليها من جاءوا

(١) الغزالي ، المثل من الضلال ص ١٩ .

(٢) الشهرستاني ، نهاية الإقدام ، ص ٤ .

بعده ، وبخاصة الإيجي في « مواقف » ، وهو في الجملة ممتاز في التقسيم والتبويب . وفخر الدين أشعري وفي لأشعريته ، وإن مال إلى بعض آراء المعتزلة والماتريدية . عارض في تفسيره الكبير الذي لم يكمله ما قال به الزمخشري من آراء المعتزلة في الكشف . ونفى عن الله الجسمية والمكانية وقيام الحوادث بذاته ، وأثبت له القدرة والعلم والإرادة والحياة والكلام والسمع والبصر . وفرق بين الكلام النفسى والكلام المعبر عنه بالأصوات والحروف ، وناقش الآراء المعارضة مناقشة مفحمة . ولا يكاد يختلف مع الأشعري إلا في موضوع البقاء الذي أخذ فيه بما ارتآه الباقلاني وإمام الحرمين^(١) . ويؤثر أيضاً أن يثبت الرؤية السعيدة بالأدلة النقلية ، كما صنع الماتريدي ، بدلاً من الأدلة العقلية .

بعض الأشاعرة المتأخرين :

تولى ممثلو الأشعرية على النحو السابق جيلاً بعد جيل . فكان منهم في القرن السابع البيضاوي (٦٨٠ = ١٢٨٢) صاحب التفسير المعروف الذي عوّل فيه خاصة على كشاف الزمخشري ، بعد أن نحى آراء الاعتزالية . وله طوابع الأنوار من مطالع الأفكار . وهو دراسة كلامية تحاكي صنع فخر الدين الرازي . وفي القرن الثامن ظهر رجلا كان لهما شأنهما في القرون الخمسة التالية ، وهما الإيجي (٧٥٥ = ١٣٥٥) صاحب كتاب المواقف ، وتلميذه سعد الدين التفتازاني (٧٩١ = ١٣٨٩) صاحب كتاب القاصد . وعلى هذين الكتّابين قامت الدراسات العقلية في العالم الإسلامي إلى أخريات القرن التاسع عشر . خلطت فيهما الفلسفة بالكلام خلطاً تاماً ، شُرحا وعُلق عليهما غير مرة . وفي القرن التاسع نجد السنوسي (٨٩٥ = ١٤٩٠) الذي يعدّ أكبر ممثل للأشعرية في شمال إفريقيا بعد ابن تومرت ، وكتابه « السنوسية » أو « عقيدة التوحيد » من متون الدراسة الكلامية التقليدية في القرون الأخيرة^(٢) . يقف السنوسي دائماً إلى جانب الأشاعرة ، ويرفض الآراء الأخرى . يأخذ برأى الأشعري في الغالب ، وقد يؤثر عليه رأى الباقلاني أو إمام الحرمين في بعض التفاصيل والجزئيات .

ويلاحظ بوجه عام أن الأشاعرة المتأخرين يردّدون آراء السابقين ، وقلّ أن يضيفوا جديداً . ومن أهم ما يلاحظ لديهم في موضوع الألوهية أنهم توسعوا في عدد الصفات ، فصعدوا بها إلى عشرين صفة استمدوها من المناقشات السابقة . وفرّقوا بين صفات الذات كالوجود ، وصفات السلوب كالقدم والبقاء والوحدانية ، وصفات المعاني كالقدرة والعلم والحياة ، والصفات المعنوية ، مثل كونه قادراً وكونه عالماً ، وهذه تفرقة في أساسها لفظية . ورئى تقديم عقيدة الأشاعرة في رسائل

(١) الرازي ، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، القاهرة ١٩٠٥ ، ص ١٢٦ .

(٢) السنوسي ، عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد ، القاهرة ١٨٩٨ .

صغيرة مثورة أو منظومة ، كى يسهل حفظها وترديدها ، كما صنع إبراهيم اللقاني (١٠٤٠ = ١٦٣١) في « جوهرة التوحيد » ، والدردير (١١٩٠ = ١٧٧٧) في « الخريدة » . والمجددون وحدهم هم الذين يستطيعون أن يخترقوا تلك الحجب الكثيفة ، ويعودوا مرة أخرى إلى صوغ المبادئ الكلامية في قالب عقلى شبيه بما كان يحاوله المعتزلة وغيرهم من مفكرى الإسلام الأحرار ، وتلك هى النهضة الفكرية التى رفع لواءها الأستاذ الإمام .

محمد عبده (١٣٢٢ = ١٩٠٥) :

داعية إصلاح ، ورسول نهضة ، راعه ماساد حوله من جمود فى الفكر وضيق فى الأفق وتشتب بمخلفات بالية لا أساس لها ، وشاء أن يعود بالإسلام إلى ما كان عليه فى الصدر الأول . فهو سلفى ولكنه لا يتعبد بالنصوص ، يأخذ بالمأثور ، ولكنه يحكم العقل فيه . وقف على الخلاف بين الفرق الكلامية ، وأدرك ما انتهى إليه من فلسفات غير مجدية ، وشاء أن يصور العقيدة تصويراً سليماً . فألف « رسالة التوحيد » ليضع الأمور فى نصابها ، ويعود بالعقيدة إلى ما ينبغى أن تكون عليه ، لا سيما وقد خاض المتكلمون فى أمور لا قبل لهم بها ، ذلك لأن الفكر فى ذات الإله طلب لاكتناه أمور ممتعة على العقل البشرى (١) .

وفى رأيه أن الإسلام دين توحيد ، وقد جاء القرآن بصفات فيها ما يشابه البشر ، وللعقل مجال كبير فى فهمها على حقيقتها (٢) . « والذى يوجه علينا الإيمان هو أن نعلم أنه موجود لا يشبه الكائنات ، أزلى أبدي ، حتى عالم مريد قادر ، متفرد فى وجوب وجوده وفى كمال صفاته ، وفى صنع خلقه ، وأنه متكلم سميع بصير ، وما يتبع ذلك من الصفات التى جاء الشرع بإطلاق أسمائها عليه » (٣) . وأما القول بأن الصفات زائدة على الذات ، وأن الكلام صفة غير ماورد فى الكتب السماوية ، فذلك مما لا يجوز الخوض فيه ، لأن عقول البشر لا تصل إليه ، وقد أدى إلى فلسفات لا مخرج منها . فالأستاذ الإمام يؤثر التسليم والتفويض على النظر غير المجدى والجدل المضلل أحياناً ، ويميل إلى ما قال به الغزالي وابن خلدون من الاقتصاد فى الفلسفات الكلامية .

فى ضوء ما تقدم نلاحظ أن الأشاعرة فى تصويرهم لفكرة الألوهية عنوا بالتوحيد والتتريه أكثر مما عنوا بالتجريد . وحكموا النصوص الدينية أولاً ، وأعادوا إليها قداستها بعد أن حاول المعتزلة أن يحكموا العقل فيها ويغلبوه عليها ، فيرفضون منها ما يرفضون ويؤولون ما يؤولون . حقاً أن الأشاعرة الأول لم يغفلوا العقل ، ومنهم من توسع فى ذلك إلى حد اقتراب فيه من المعتزلة ، بل

(١) محمد عبده - رسالة التوحيد ، القاهرة ١٩٣٢ ، ص ٥١ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٨ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٥٢ .

من الفلاسفة ، أمثال إمام الحرمين ، والغزالي ، وفخر الدين الرازي ، والآمدي (٦٣٠ = ١٢٣٣) .
وجاء المتأخرون فضيقوا هذا المجال كثيراً ، الأمر الذي دفع الأستاذ الإمام أن يدعو إلى شيء
من التعادل بين العقل والنقل . وبهما يكن من أمر فإن البحث في الألوهية بعد انقراض الفرق
اقتصر على الخاصة ، وقنع المتأخرون منهم بأن يردّدوا آراء السابقين دون أن يضيفوا إليها جديداً ،
وكل همّهم أن يؤيدوا وجهة النظر الأشعرية .

الماتريدية :

شعبة من شعب أهل السنة والجماعة ، ظهرت في الوقت الذي ظهرت فيه الأشعرية ،
وهما معاً وليدتا ظروف اجتماعية وفكرية واحدة . جاءتا لسد حاجة ماسة تدعو إلى التخلص من غلو
العقلين وعلى رأسهم المعتزلة ، وغلو الثقلين وفي مقدمتهم الحنابلة ، وحاولتا التوسط بينهما ،
والتقيا في كثير من دعائم هذا التوسط ووسائله ، ولم تختلفا إلا في بعض الفروع والتفاصيل .
وقد فصل بينهما المكان في البداية ، فكانت الأشعرية في العراق والشام ، ثم امتدت إلى مصر ،
وكانت الماتريدية في سمرقند وما وراء النهر ، ولو قلّ لهما أن يبنيا في بيئة مشتركة لامتزجتا ، وكونتا
مذهباً واحداً . ويظهر أن اختلاف وجهة النظر الفقهية بينهما كانت باعثاً على التنافس وعاملاً
من عوامل تنازع البقاء ، فأيد الأحناف الماتريدية ، وصعدوا بها إلى أبي حنيفة نفسه . وأيد الشافعية
والمالكية الأشعرية ، وبذلوا جهداً واضحاً في نشرها بحيث امتدت إلى الأندلس وشمال أفريقيا ،
ولم تلبث أن أضحت العقيدة الرسمية لأهل السنة جميعاً . ويظهر أن تقابل المذهبين لم يدع مجالاً
لشيخ آخر من شيوخ الأحناف في مصر ، وهو الإمام الطحاوي (٣٢١ = ٩٣٣) الذي عاصر
الماتريدي والأشعري ، وأحسّ بما أحسّ به من ضرورة إلى جمع الكلمة ، وإزالة أسباب الفرقة ،
والوقوف موقفاً وسطاً بين الثقلين والعقلين .

أبو منصور الماتريدي (٣٣٣ = ٩٤٤) .

قامت الماتريدية على يديه في أوائل القرن الرابع للهجرة ، ويظهر أن مؤسسها كان مغموراً
في حياته ، ولم يعن به مؤرخو الفرق والطبقات بعد موته . فأهمله ابن النديم (٣٧٩ = ٩٨٧)
الذي توفي بعده بنحو نصف قرن ، مع أنه لم يغفل الأشعري برغم تعصبه للمعتزلة . ولم يعرض
له ابن حزم في الفصل ، مع أنه عرض لأبي حنيفة ، كما أهمله البغدادى صاحب « الفرق بين
الفرق » . ولم يشير إليه ابن خلدون في الفصل الذي عقده لعلم الكلام في المقدمة ، مع أنه نوه
بمتمكّلين كثيرين . ومزّبه أصحاب طبقات الحنفية في أغلبهم مرور الكرام . ولم يرزق من التلاميذ
والأتباع مثل ما رزق الأشعري من أئمة أعلام في سلسلة متصلة ، كالباقلاني ، وإمام الحرمين ،
والغزالي ، والشهرستاني ، وفخر الدين الرازي . ومن المرجح أن ارتباط الماتريدية بالفقه الحنفي

هو الذى أضنى على أى حنيقة الطابع الكلامى المبالغ فيه ، وعزز نسبة بعض الكتب والرسائل إليه ، مثل : الفقه الأكبر . وليس بعيد أن يكون للماتريدية شأن فى ذلك . على أن متكلمى الأحناف أنفسهم لم يتحمسوا جميعاً لأبى منصور ، فنجم الدين عمر النسفى (٥٣٧ = ١١٤٢) لا يذكر اسمه فى كتابه العقائد ، وبالعكس هذا يتحمس له أحناف آخرون ، وفى مقدمتهم أبو المعين النسفى (٥٠٨ = ١١١٤) الذى ناصره بقوة ، وهو منه بمثابة الشهرستانى من الأشعرى ، ونور الدين الصابونى (٥٨٠ = ١١٨١) الذى كان له مع فخر الدين الرازى مناظرات كثيرة . وبما يؤسف له أن مؤلفات كبار الماتريدية لا يزال معظمها مخطوطاً ، وبخاصة مؤلفات أبى المعين ^(١) . وكتاب التوحيد للماتريدى نفسه لم ينشر إلا منذ خمسة أعوام ^(٢) .

فكرة الألوهية عند الماتريدية :

يأخذ الماتريدية بالمأثور كالأشاعرة ، فهم سلفيون مثلهم ، ويدعون للعقل مجالاً قد يفسحون فيه ، ولكنهم فى الجملة أقرب إلى الأشاعرة منهم إلى المعتزلة . ففى مشكلة الألوهية يشبّهون للبارئ صفات تخالف صفات الحوادث ، فالله عالم بعلم لا كالعلوم ، وقادر بقدرة لا كالقدر ^(٣) . وكلام الله قديم ، وهو صفة قائمة بذاته تعالى ، وليست من جنس الحروف ولا الأصوات التى هى محدثة ومخلوقة ، وفى هذا ما يؤذن بتفرقة بين الكلام النفسى والكلام اللفظى ^(٤) . ويرى الماتريدى أن رؤية البارئ حق ولازمة بلا كيف ، ولا مقابلة ولا مداورة ، ولا نور ولا ظلمة ^(٥) ، ويسلم بالعرش والاستواء بما وردت به نصوص ثابتة ، ويفوّض أمره إلى الله ، أو يؤوله بأنه يدل على العلو والرفعة ، أو الجلال والعظمة ^(٦) . ويبدو من هذا أن الماتريدية يلتقون مع الأشاعرة فى العناصر الأساسية لفكرة الألوهية ، ولكنهم يفترون عنهم فى مسائل أخرى فرعية صعد بها الباحثون إلى نحو عشرين . ونكتفى هنا بأن نشير إلى أربع منها تتصل بمشكلة الألوهية . فبعد الأشاعرة البقاء صفة زائدة على الذات ، وينكر الماتريدية هذه الصفة ، كما أنكروها بعض الأشاعرة كإمام الحرمين وفخر الدين

(١) بدأ المحرم الدكتور أحمد قوّاد الأهواى ، مع أحد تلاميذه الأستاذ عبد الحى قابيل ، فى تحقيق كتاب تبصرة الأدلة . وهو من بين كتب أبى المعين الكلامية الهامة ، ثم توقف السير . واضطلع بالأمر أيضاً الدكتور فتح الله خليف ، وهو وثيق الصلة بالمذهب الماتريدى عامة ، وتأمّل أن يخرج هذا الكتاب قريباً على يديه للقراء والباحثين ، إلى جانب كتب ماتريدية أخرى .

(٢) أخرجه الدكتور فتح الله خليف بالمطبعة الكاثوليكية ببيروت عام ١٩٧٠ فى ثوب أنيق ، وانضم إلى

سلسلة الفكر العربى والإسلامى .

(٣) الماتريدى ، كتاب التوحيد ، ص ٢٣ - ٢٤ .

(٤) البياضى ، إشارات المرام من عبارات الإمام ، القاهرة ١٩٤٩ ، ص ١٣٨ - ١٤٤ .

(٥) الماتريدى - كتاب التوحيد ، ص ٧٧ ، ٨١ ، ٨٥ .

(٦) المصدر السابق ، ص ٦٧ ، ٦٨ ، ٧٤ .

الرازي ، ويرون أن البقاء عين وجود الذات في الزمان ، وليس أمراً زائداً عليها ^(١) . ويضيف الماتريدية إلى صفات المعاني السبع المعروفة صفة قائمة بالذات ، هي صفة التكوين ، وقد استمدوها من قوله تعالى : « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون » (يس / ٨٢) . ويراد بالتكوين الإيجاد من عدم ، ويفرقون بينه وبين القدرة من ناحية أنه تنفيذ وفعل ، في حين أن القدرة صفة تمكن من الفعل والترك ، وهذه تفرقة لفظية فيما يبدو . وقد رفض الأشاعرة هذه الصفة الجديدة ، ولاحظوا أن في صفتي القدرة والإرادة ما يغني عنها ^(٢) . ويجمع الأشاعرة والماتريدية . كما قدمنا ، على أن رؤية الباري ممكنة ، ويختلفون في التدليل على ذلك ، فالأشاعرة يرون أنه يستدل عليها بالنقل والعقل ، ويقف الماتريدية في ذلك عند السمع وحده ^(٣) ، وأيدهم فخر الدين الرازي من الأشاعرة الذي يقرر هو الآخر أن العقل عاجز عن إقامة الدليل على إمكان رؤية الله ^(٤) . وأخيراً اختلفت الأشاعرة والماتريدية في أن كلام الله مسموع أو غير مسموع ، فاختار الأشعري أن كل موجود كما يجوز أن يرى يجوز أن يسمع . وقال الماتريدي إن كلام الله غير مسموع أصلاً ، وجاراه من كبار الأشاعرة أبو إسحق الإسفرائيني (٤١٨ = ١٠٢٧) ^(٥) .

* * *

فيصور الماتريدية فكرة الألوهية تصويراً يرمى إلى التوحيد والتتزيه ، كما صنع الأشاعرة وإن اختلفوا معهم في بعض التفاصيل والجزئيات . يشبّهون الصفات الذاتية التي وصف الباري بها نفسه من علم وقدرة وإرادة ونحوها ، ويرون أنها معانٍ قديمة قائمة بذاته تعالى ، ولكنها « ليست هي ذاته ولا غير ذاته » ، عبارة بمعناها من ابن كلاب من قبل ، ورددها الأشعري ، وإن استوقفت بعض الباحثين . ويتزهون الباري جلّ شأنه عن المكانية والزمانية والجسمية ، مفوضين إلى الله معنى النصوص التي وردت بذلك ، أو مؤولين لها تأويلاً مقبولاً . وقد يستمسكون بالنص أحياناً بدرجة أقوى من الأشاعرة ، كما صنعوا في القول بالتكوين ، وفي التدليل على رؤية الباري ، فيبدون أقرب إلى السلف من الأشاعرة . ومهما يكن من شيء فساقفة الخلف بين الطرفين ضيقة ، وهم جميعاً أهل السنة والجماعة . ولا أدل على هذا من أن بعض كبار الأشاعرة اعتنق آراء ماتريدية ، كما اعتنق بعض كبار الماتريدية آراء أشعرية . وأغلب الظن أن الخلاف الفقهي هو الذي عزز الخلاف الكلامي ، وكما كان بين الفقهاء من خلاف وجدل حول المسائل التشريعية . وقد نما

(١) Kholeif, *A Study on Fakhr al-Din al-Razi*, Beyrouth, 1966,

p. 105 - 113.

(٢) نجم الدين النسفي ، العقائد النسفية ، استامبول ١٨٩٠ ، ص ١٣٣ - ١٣٤ .

(٣) الماتريدي ، كتاب التوحيد ، ص ٧٧ .

(٤) الرازي ، الأربعين في أصول الدين ، حيدرآباد ١٣٥٣ هـ ، ص ١٩٨ .

(٥) الصابوني ، كتاب البداية ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص ٦٦ .

هذا الجدل في الوقت الذي خفّت فيه حدّة الجدل حول المسائل الكلامية . ويوم أن خفّ الجدل الكلامي لم يكن بأس من أن تسود الأشعرية ، وتحل محل الماتريدية حتى لدى الأحناف أنفسهم .

° ° °

حكم وتقدير :

أشرنا من قبل إلى التيارات الفكرية التي سرت إلى العالم الإسلامي ، ولم تلبث أن فعلت فعلها . فلم يسلم مشبهو الإسلام من أن يقولوا بمثل ما قال به مجسّم اليهود ، ووقعوا في غلو لا يقرّه الدين . ودافع المعتزلة عن فكرة التوحيد ، وأجهدوا أنفسهم في حمايتها ، ردّاً على الثنوية من مانوية ومزدكية ، واستعانوا في دفاعهم بكل ما وقفوا عليه في الثقافات الأجنبية . ولوحظ من قديم أن العلاف والنظام والجاحظ تفتحت أذهانهم لبعض فلاسفة اليونان ، وعدّ الصفات معاني على نحو ماصنع معمر بن عباد السلمي يذكرونا بفلسفة المعاني السقراطية . سرت إلى الأشاعرة والماتريدية بدورهم عدوى البحث الفلسفي المحيط بهم ، فأخذوا عن الفلاسفة شيئاً من منهجهم ونظرياتهم ، وكان لمنطق أرسطو شأن في جدلهم ومناقشاتهم . والكلام النفسي الذي قال به الأشعري يقترب من قول أفلاطون : إنّ التفكير كلام ذهني . وكبار الأشاعرة اللاحقون ، أمثال إمام الحرمين والغزالي والرازي يعدون فلاسفة ، كما يعدون متكلمين . وفي كلام أبي منصور الماتريدي مسحة فلسفية واضحة ، وقد أخذ بقدر من المصطلحات الفلسفية السائرة .

وإذا كان المعتزلة والأشاعرة قد تأثروا بغيرهم ، فإنهم أثروا أيضاً فيمن حولهم من فرق ومدارس مختلفة ؛ وسنبين في الفصل التالي إلى أي مدى ارتبط بهم الشيعة وأخذوا عنهم ، وسنشير فيما بعد إلى الصلة بين الفكر الكلامي وفلاسفة الإسلام . وعرضنا من قبل لتأثير القرّائين والربّانيين من اليهود بآراء المعتزلة . ودخل الأشاعرة في حوار مع الطوائف المسيحية المشرقية ، وعقدت لذلك حلقات شهدها الأمراء والرؤساء ، ولأبي قرّة (٢٠٤ = ٨٢٠) ويحيى بن عدي (٣٦٢ = ٩٧٣) مواقف مشهورة مع بعض كبار المفكرين المسلمين ، وسافر الباقلاني على رأس وفد إلى القسطنطينية ليناقدش رجال الدين هناك . وإذا كان المعتزلة قد عنوا بالردّ على الثنوية ، فإن الأشاعرة شغلوا كثيراً بالردّ على الملكانية والنساطرة واليعاقبة . وفي تمهيد الباقلاني ، وإرشاد إمام الحرمين نماذج مطوّلة من ذلك . ونرجح أن شيئاً من هذا قد انتقل إلى مسيحيي القسطنطينية . وسبق لنا أن أشرنا إلى أن القديس توماس الأكويني عارض مفكرى مبدأ السببية ورد عليهم ، ورجّحنا أنه صوّب في ذلك إلى الأشاعرة وإن لم يصحح باسمهم . وقد يكون في لاهوت القرون الوسطى المسيحية شيء من الدراسات الكلامية الإسلامية ، ولكنه تأثر خاصة بالمشائية العربية .

الفصل الخامس

الشيعة

من أقدم الفرق الإسلامية ، وإذا كان حق علي في الخلافة هو أساسها ، فإن القول بذلك يصعد إلى يوم السقيفة . وفي هذا اليوم كان بين المسلمين من يرى أنه أحق بها ، لأنه أول من أسلم ، ومن أكثر المسلمين بلاءً وجهاداً في سبيل الله ، وتربطه بالنبي وشائج شتى . ولكن لم يترتب على ذلك آثار عملية ، وفصل عمر في الموقف بأن بايع أبا بكر . ولم يحضر على هذا الاجتماع لاشتغاله بتجهيز الرسول وإعداد العدة لدفنه ، ولعله لم يرض عن البيعة لأبي بكر حين علم بخبرها . ثم انتهى به الأمر إلى مبايعته ، كما بايع صاحبيه من بعده : عمر وعثمان وسارت شئون المسلمين في طريقها سيراً طبيعياً ، وبخاصة في عهد أبي بكر وعمر اللذين لم يعبرا العصبية القبلية أى التفات ، وكانا مثلاً حياً للعدل والإنصاف .

نشأتهم :

من الخطأ أن نتحدث في هذه المدة عن تحزب واضح أو ظهور فرق تناصر هذا أو ذاك ، ويوم أن قامت الفتنة الكبرى على أثر مقتل عثمان ، ظهر التحزب سافراً ، فالتفت جماعة حول علي وآخرون حول معاوية . ولم يتول علي الخلافة عن إجماع ورضاً تام ، بل طالبه فريق بدم عثمان لأنه لم ينشط في الدفاع عنه ، أولاً لأنه لم يتبع قتلته ، ووقف الأمويون في وجه الهاشميين . وأخذ أنصار علي يلتفون حوله ، وصهرتهم الخصومة وصفتهم الحروب . وعلى أثر معركة صفين والتحكيم اتسع الخرق ، وانشق منهم على علي من انشق وهم الخوارج ، ونق حوله من أيده وناصروه ، وهؤلاء هم البدور الأولى لفرق الشيعة ، وإن كان لم يثبت أن الكلمة أطلقت عليهم منذ ذلك التاريخ . وكان التقابل واضحاً بين الخوارج والشيعة ، ينكر الأولون خلافة علي بعد التحكيم ، ويؤيدون الناس عليه . ويتمسك به الأخيرون ، ولا يرون أحداً أحق بالخلافة منه ، ويدافعون عنه بقوة ، وإن لم يخلصوا دائماً في هذا الدفاع .

وكان الطرفان من خصوم بنى أمية ، الذين شنوا عليهما حرباً شعواء . ولا شك في أن معركة كربلاء ومقتل الحسين (٦١ هـ) ، وهو من أكبر الأحداث السياسية والروحية في الإسلام ، قد أجتج نار الخصومة وملأ نفوس أنصار العلويين ضغناً وحقداً . وتلاه خروج زيد بن علي (١٢١ هـ)

على هشام بن عبد الملك ، وخروج أخيه يحيى (١٢٥ هـ) من بعده ، وقتلها والتمثيل بهما . ولم يكن بطش العباسيين بالعلويين أقل من بطش الأمويين ، لا سيما وهم أقرب إليهم وأعرف بأسرارهم ، وقامت دعوتهم في قسط كبير منها على أكتافهم . وإزاء هذه المطاردة المستمرة لم ير الشيعة بدءاً من أن يلجئوا إلى التقية . فكُوت منهم جماعات سرية ، ونُظمت دعايات خفية ، واستعانوا بالدرس والبحث . واتصلوا بالثقافات المختلفة ، وأخذوا عنها مأخذوا ، وأدخلوا على الدين ما أدخلوا . واستطاعوا أن يجمعوا طائفة من التعاليم والآراء التي كانت أساس التحزب والطائفية . وقُدِّر لهم إبان ضعف الدولة العباسية أن يصلوا إلى الحكم ، وقامت لهم دول شرقاً وغرباً ، على رأسها الدولة الفاطمية .

أهم فرقهم :

لم يكن غريباً أن ينقسم الشيعة إلى فرق وطوائف ، فقد كانوا أخلاطاً من الأجناس والشعوب ، لهم ميول متباينة وبواعث مختلفة ، هذا إلى أن الأحداث السياسية وتعلقهم ببعض الأئمة كانت سبباً في انقسامهم . فكان منهم الغلاة والمتطرفون الذين زعموا تقديس الأئمة إلى حد القول بنبوة على أو تأليه كما صنع السبائية ، وغالوا في الطعن على مخالفهم إلى حد رميهم بالكفر ، وتدع هنا هؤلاء الغلاة جميعاً جانباً . ومنهم المعتدلون الذي وقفوا عند المطالبة بالخلافة ، معلنين أن علياً وأبناءه أحق من غيرهم . ومن أهمهم فرق ثلاث تقف عندها ، وهى الزيدية ، والاثنا عشرية ، والإسماعيلية ، ولا يزال لهم أنصار ومؤيدون في العالم الإسلامي حتى اليوم .

الزيدية وفكرة الألوهية :

الزيدية هم أتباع زيد (١٢٢ = ٧٤١) بن علي بن الحسين الذي عرف بالشجاعة وسعة العلم وقوة الحجة ، وانتهت به شجاعته إلى الموت في سبيل دعوته ، وبقي أتباعه يعملون من بعده حتى نجحوا في بعض البقاع كطبرستان ، واليمن ، وبلاد المغرب ، ولا يزال منهم عدد كبير في بلاد اليمن إلى اليوم ، وفي المناطق الجبلية بوجه خاص . والزيدية من أكثر فرق الشيعة اعتدالاً وأقربهم إلى أهل السنة ، يسلّمون بخلافة الشيخين أبي بكر وعمر ، وإن ساقوا الخلافة في أولاد فاطمة من الحسن والحسين . لا يقولون بعصمة الأئمة ، ولا يقبلون القول باخيتائهم . ويشترطون فيهم التفقه في الدين والقدرة على الاجتهاد ، ويميزون إمامة المفضل . ولا يأخذون بالتقية . يدعون إلى الخروج في سبيل الله لإحقاق الحق والمطالبة بالخلافة . عُتوا خاصة بالفقه والحديث ، وكان منهم أئمة مجتهدون .

وفما يتعلق بمشكلة الألوهية ، يظهر أنهم كانوا في البداية أقرب إلى السلف ، وإن تتلمذ إمامهم لواصل بن عطاء ، وقد أخذت عليه هذه التلمذة ، لأن واصلاً جَوَز الخطأ على جدّه على كرم

الله وجهه (١). فقال جمهورهم إن البارئ شيء لا كالأشياء ، ولا تشبه الأشياء ، وإنه عالم بعلم لاهو هو ولا غيره ، وقادر بقدره لا هي هو ولا غيره (٢) ، وتلك عبارات ردّدها بعض السلف في القرن الثاني للهجرة . ولا يوصف الله بالقدره على الظلم ، لأنه يستحيل عليه أن يظلم ، ويجب أن نقف في صفاته عند ما جاء به الخبر (٣) . ونحن نعلم أن بعض معتزلة بغداد انضموا إلى الزيدية ، ثم قدر لبصريين كبيرين أن تسود تعاليمهم لديهما . وهما الجبائيان أبو علي وأبو هاشم . سبق لنا أن أشرنا إلى أن الاعتزال منذ القرن السادس الهجري لم يجد له ملجأ قوياً إلا عند زيدية اليمن ، وعن طريقهم استطعنا أخيراً أن نكشف عن مصادر هامة للفكر المعتزلي . وفكرة الألوهية عند زيدية اليمن المتأخرين معتزلية خالصة .

الإثنا عشرية وفكرة الألوهية :

الإثنا عشرية إحدى شعبتي الإمامية التي تصعد إلى عليّ كرم الله وجهه ، وتنشئ إلى محمد المهدي في سلسلة جملتها اثنا عشر إماماً ، هم على التوالي : علي (٨٤٠ هـ) ، وابنه الحسن (٨٥٠ هـ) ، والحسين (٨٦١ هـ) ، ثم علي زين العابدين (٨٩٤ هـ) ، ومحمد الباقر (١١٣ هـ) ، وجعفر الصادق (١٤٨ هـ) ، وموسى الكاظم (١٨٣ هـ) ، وأبو الحسن الرضا (٢٠٢ هـ) ، ومحمد الجواد (٢٢٠ هـ) ، وعلي الهادي (٢٥٤ هـ) ، والحسن العسكري (٢٦٠ هـ) ، ومحمد الذي اختفى عام (٢٦٠ هـ) وهو المهدي المنتظر . وقد استنوا سنة التقية والعزلة السياسية ، وفكرة المهدي المنتظر من ثمار ذلك . ومع هذا لم يسلموا من بطش الأمويين والعباسيين ، واستمروا يقاومون ويحادلون ، ويمثلون اليوم المذهب الرسمي للدولة في إيران ، ولهم في العراق والهند أنصار ومؤيدون يبلغون عدة ملايين .

والإمامة عندهم في مستوى النبوة ، والإمام حجة الله في أرضه ، يتلقى الوحي ، ويفسر النصوص الدينية ، ويرسم للمؤمنين السبيل . وهو معصوم من الخطأ ، وحكمه لا يرد ، ومن خرج عليه حلّ قتله . والإمامة وراثية ليست في متناول الجميع ، ولا تغلو الأرض من إمام يقم العدل وينشر الدين (٤) . فهم يقولون إن الأئمة كالأنبياء معصومون ، لاتصلد منهم صغيرة ولا كبيرة ، ولا يجوز عليهم خطأ ولا نسيان ، وأثاروا بذلك مشكلة العصمة في الإسلام ، ولم تكن معروفة في عهد الصحابة والتابعين ، سبق لعمر أن قال في سماحة : « أخطأ عمر وأصاب امرأة » . وأخذوا بالتقية التي طبقها على زين العابدين (٦٣ هـ) في حصار المدينة ، وعدوها أساساً في حياتهم ،

(١) الشهرستاني ، ملل ، ١٠ ، ص ٢٠٨ .

(٢) الأشعري ، مقالات ، ١٠ ، ص ٧٠ .

(٣) المصلح السابق . ص ٧١ - ٧٢ .

(٤) الكليني ، أصول الكافي ، إيران ١٨٦٥ ، ص ٨٢ - ١٢٨ .

فاذا أراد الإمام الخروج على الحاكم ووضع لذلك تدبيراً خاصاً كتمه أصحابه إلى أن تنفذ الخطة المرسومة ، وإذا أحسوا عدواناً أظهروا تقية غير مايطنون . وآمنوا بالرجعة وعودة المهدي المنتظر ، فكانوا يزعمون أن إماماً من أئمتهم سيعود حتى بعد غيبته أو موته . وأخيراً كانوا يستبيحون - على عكس الزيدية - الطعن في الشيخين والبراءة منهما ، ولعلمهم ستموا الرافضة من أجل ذلك ، لأنهم رفضوا خلافة أبي بكر وعمر ، وهى تسمية ردّها أهل السنة ولم ترق لدى الشيعة . وكل تلك آراء قال بها المتأخرون ، ولم تعرف لدى الأئمة الأول ، ولم يثبت أن جعفر الصادق - وهو الذى يعزى إليه كثير منها - قد قال بها ، بل على العكس استنكرها ، كما استنكرها أئمة آخرون (١) .

وللاثنا عشرية متكلموهم ، ومن أوائلهم هشام بن الحكم (١٩٨ = ٨١٤) الذى عاصر أبا الهذيل ، واشترك معه فى جدل طويل (٢) . وكان حاضراً بالديهة قوى الحججة ، قال بآراء أثارت عليه نقداً من جوانب مختلفة . عرض لما عرض له معاصروه من مشاكل كلامية ، كالأسماء والصفات ، والصفة والعرض ، وعلم البارى وإرادته وحركته (٣) . كان يقول بالتجسيم ، وانتهى فيه إلى آراء كلها غلوّ وغرابة (٤) . وقد أنكرها الشيعة المتأخرون ، واستبعدوا أن يكون هشام قال بها ، لأنهم مالوا إلى مذهب المعتزلة .

ويظهر أن موقف الاثنا عشرية من مشكلة الألوهية مرّ بأدوار مختلفة ، فكان أئمتهم الأول ، وبينهم جعفر الصادق ، يفرون من المشاكل الكلامية ، ويسلمون فى تفويض - أو فى شيء من التأويل - بما جاء فى الكتاب والسنة من أسماء البارى وصفاته (٥) . ثم جاءت مدرسة هشام بن الحكم ، وقد سرت إليها أفكار أجنبية من تشبيه وتجسيم ، فاعتنقتها وعارضت بها المعتزلة الذين رفضوا نظرية الإمامة الشيعية ، واشتبكت معهم فى خصومة طويلة . ولكن لم تلبث السياسة أن قرّبت مسافة الخلف بين الطرفين ، فاقترب الاثنا عشرية على أيدي البويهيين من المعتزلة ، وقالوا معهم بالتنزيه والتجريد ، ومن متكلميهم فى هذه المرحلة الشيخ المفيد (٤١٣ - ١٠٢٢) صاحب تهذيب الأحكام . ثم اختلط الكلام عندهم بالفلسفة على أيدي نصير الدين الطوسى (٦٧٣ = ١٢٧٧) مجاراة للتطور العام ، وبالتصوف على أيدي الشيخ الآملى (٧٨٧ = ١٣٨٧) صاحب جامع الأسرار ومنيع الأنوار . فلدى الاثنا عشرية المتأخرين نجد أفكاراً معتزلية معادة من القول بأن الصفة عين الذات ، وأن القرآن مخلوق . وينكرون الكلام النفسى ، ورؤية الله بالأبصار فى الدنيا والآخرة ، ويتزهونه تعالى عن أن يصدر عنه الشر .

(١) محمد كامل حسين ، طائفة الإسماعيلية ، القاهرة ١٩٥٩ ، ص ١٠ .

(٢) ابن التديم ، الفهرست ، ص ٢٤٩ - ٢٥٠ .

(٣) الأشعرى . مقالات ، ١ ، ص ٣٣ - ٣٧ ، ٣٨ ، ٢٢٢ .

(٤) المصدر السابق ، ١ ، ص ٣١ - ٣٣ ، ٢٠٧ - ٢٠٨ ، البغداد ، الفرق ، ص ٤٨ - ٥٠ .

(٥) جعفر الصادق ، مسند الإمام جعفر الصادق ، بيروت ١٩٥٥ ، ١ ، ص ٣٦ ، ٤٧ ، ٧٠ .

الإسماعيلية وفكرة الألوهية :

الإسماعيلية هي الشَّعْبَةُ الثانية من الإمامية ، وقد اختلفت في نشأتها وسبب تسميتها ، ومدى صلتها بجعفر الصادق ، وعُدَّت تارة من الغلاة ، وأخرى من المعتدلين . ونرجَّح أنها تنسب إلى إسماعيل (١٤٥ = ٧٦٢) الإمام السابع والابن الأكبر لجعفر الصادق . ويظهر أنه لم يكن لها شأن في عهد إسماعيل نفسه ، ولم تبد اتجاهاتها إلا بعد موته بنحو مائة سنة ، ولم تعرف نسبتها إليه إلا متأخراً . وقد ربط بسلسلة من أئمة جاءوا بعده واستروا ، لأنه لم تتوفر لديهم قوة تمكنهم من مواجهة أعدائهم ، وتعاقبوا في « دور الستر » هذا ، الواحد تلو الآخر ، إلى أن ظهر عبيد الله بن المهدي (٣٢٢ = ٩٣٤) مؤسس الدولة الفاطمية وقد مهد لهذه الدولة حمدان القرمطي (٢٧٦ = ٨٩٠) ، وفتح عنها الدروز أتباع درزي (٤٠٢ = ١٠١٢) تلميذ الحاكم بأمر الله ، والحشاشون أتباع الحسن بن الصباح (٤٧٦ = ١٠٩١) ومثلوا الإسماعيلية النزارية . وللإسماعيلية عدَّة أسماء ، أهمها : الباطنية ، لأنهم قالوا بالإمام المستر أو الباطن ، ولأنهم يرون أن لكل ظاهر باطناً ، ولكل تنزيل تأويلاً (١) . وسماوا التعليمية أيضاً لأنهم يطلون الرأي ، ويدعون إلى التعليم والأخذ عن الإمام المعصوم (٢) ، وقد دفع هذا جولدتسيهر إلى أن يعدَّهم من أنصار التقليد (٣) . ولم حالياً أتباع ومؤيدون في فارس ، وأواسط آسيا ، وأفغانستان ، والهند ، وعمان ، ولشام ، وزنجبار ، وتنجانيقا . وتولى أخيراً أغاخان (١٩٥٧) زعامتهم ، وانتقلت الزعامة إلى أعقابها من بعده .

أخذوا بمبدأ التقية كالاثنا عشرية ، وطبقوه في سعة . وكانوا أساتذة في التنظيم السري ، واستباحوا القتل غيلةً ، ومسلكتهم محل نقد وملاحظة شديدة . لجئوا إلى العنف أحياناً ، وعاثوا في الأرض فساداً ، وخاصة على أيدي القرامطة والحشاشين . وقالوا بالوراثة الروحية ، فيصبح المدَّعوُّ ابناً روحياً للداعي ، ويرتبط به بعلاقة لا تقل عن رابطة الدم . وتفنَّنوا في الدعوة ، ونظموها في درجات متلاحقة ، لا ينتقل الطالب من درجة إلى أخرى إلا بإذن من الدَّاعي (٤) . والدعاة أنفسهم مراتب ، على رأسهم النبي الذي يبلغ الكلام المنزل ، وسموه الناطق ، ويليه الإمام الذي يؤوِّل هذا الكلام ، وسموه « الأساس » أو الوصي ، ومحمد هو الناطق وعلى هو الأساس . يليهما الحجة الذي يثبت صدق رسالة الأساس ، وبعده الدَّاعي ، وهكذا . والدَّعاة كثيرون موزعون على العالم جميعه ، ويشرف على كل مجموعة داع كبير أو داعي الدَّعاة ، ويدخل إخوان الصفاء

(١) النزالي ، فضائح الباطنية ، القاهرة ١٩٦٤ ، ص ١١ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٧ .

(٣) عبد الرحمن بدوي ، تصدير فضائح الباطنية .

(٤) النزالي ، فضائح الباطنية ، ص ٢٢ - ٢٣ .

في هذا التنظيم . وعلى عهد الفاطميين كان في القاهرة معاهد لإعداد هؤلاء الدعاة ، والأزهر نفسه أنشئ أساساً لدرس التعاليم الإسماعيلية ونشرها . وينبغي أن يكون الداعي فطناً ذكياً ، صحيح الحدس صادق الفراسة (١) . ويظهر أن الدعاة كانوا يحتالون لدعوتهم بوسائل شتى من تشكيك وتعليق وتدليس ، واستطاع الغزالي أن يشرح طرقهم في وضوح (٢) . ولم يفهم أن يستعينوا ببعض وسائل الإغراء من طعام وشراب ، ومجالس أنس وغناء ، وملازمة طويلة بين الداعي والمستجيب ، وكل ذلك في ستر محكم وخفية تامة ، شأن الجماعات السرية على اختلافها . واستعانوا بالتأويل الباطني الذي اشتهروا به وتفننوا فيه ، وهو لا يخلو من تشويق وإغراء ، ولكل شيء عندهم سر ، وتوسعوا في أسرار الأعداد ، وبخاصة عدد ٧ ، ولعلهم سموا السبعة من أجله (٣) . واقتضت السرية أن يخفوا كتبهم ، وأن يقدموا تعاليمهم بقدر ، ولا يزالون يلتزمون ذلك إلى اليوم . ولهم مؤلفات كثيرة بقيت مخطوطة ، ولم يفتح فيها باب النشر إلا أخيراً على أيدي من وقفوا على أسرارها ، أمثال محمد كامل حسين وعلى أصغر فيضي .

لا شك في أن الإسماعيلية من أكثر الشيعة درساً وبحثاً ، شاعوا أن يفلسفوا تعاليمهم ، ففلسفوا معها العقيدة الإسلامية كلها ، وأدخلوا عليها كل ما وقفوا عليه من أفكار أجنبية ، بين شرقية وغربية ، وبخاصة الأفلاطونية المحدثة . وفلسفتهم خطرهما ، لأنها لم تقف عند الخاصة بل امتدت إلى العامة في طرق سرية دقيقة ، وأريد تلقينها للشباب في سن مبكرة . وبدت وكأنها فلسفة هدامة ، تبث عليها نوايا سيئة ، وترتبت عليها نتائج خطيرة من بلبلة الأفكار ، والتحلل من القيود الدينية واستباحة المحرم ، والاغتيالات الفردية لمن وقف في طريقها وكشف سترها . ومنذ القرن الرابع للهجرة تصدى للرد عليها كثيرون ، لافرق بين سنين ومعتزلة ، بل بعض الشيعة أنفسهم . ويوم أن اشتد خطرهما في آخريات القرن الخامس الهجري هجم عليها الغزالي هجوماً عنيفاً في صدق وإخلاص ، ووضع في ذلك كتباً ورسائل متلاحقة وصل إلينا بعضها ، وفي مقدمتها كتاب فضائح الباطنية الذي صوب بوجه خاص إلى خطر مسألة التعليم من الإمام المعصوم .

وتقوم فلسفتهم الإلهية على أساس أن العقل الإنساني لا يستطيع أن يدرك حقيقة الذات الإلهية ، وليس لهذه الذات صفات ، وإنما تنصب الصفات على العقل الأول الذي أبدعه الله ، وفي وسعنا أن نعرف العقل المبتدع لا الباري المبتدع (٤) . فهم بهذا أشد تعظيلاً من المعتزلة ، وإن حاولوا أن يدفعوا هذه الشبهة عن أنفسهم (٥) . وعن العقل صدرت النفس الكلية ، وعن

(١) المصدر السابق ، ص ٢٣ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٤ - ٣٢ .

(٣) النعمان بن محمد ، أساس التأويل ، بيروت ١٩٦٠ ، ص ٣١ - ٣٢ ، ٤٦ ، ٦٠ .

(٤) الكرماني ، راحة العقل ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٤٦ ، ٥٢ .

(٥) المصدر السابق ، ص ٤٦ .

هذه صدرت المادة ، وعن اتحاد العقل والنفس والمادة والزمان والمكان تصدر حركة الأفلاك والطبائع . فقال الإسماعيلية بالفيض أو الصدور ، على نحو ما صنع الفارابي وابن سينا ، وفسروا الخلق تفسيراً فلسفياً لا يتلاءم مع قدرة الله وعظمته ، ولا يخفف من هذا في شيء أن تستبدل بكلمة الفيض أو الصدور كلمة الإيداع لأن مؤداها واحد . وواضح أن الإسماعيلية يلتقون في هذا مع فيلسوفى الشرق الكبيرين ، ولذا كانت الحملة عليهم جميعاً مشتركة . ولم يقفوا عند هذا ، بل شاعوا ، أن يربطوا مراتب دعوتهم بمراتب الوجود ، فالناطق في العالم الأرضي يقابل العقل الأول في العالم العلوي ، والأساس أو الوصى يقابل النفس الكلية ، وهكذا . ويعتقدون أن الوحي لا ينقطع لأنه فيض من الناطق على الوصى والأئمة (١) ، وفي هذا ما يؤذن بالحلول الذى أنكره المسلمون ، وقد أكدوه بنظرية « النور المحمدى » وإن حاولوا جاهدين أن يدفعوا عن أنفسهم هذه الشبهة .

• • •

حكم وتقدير :

تفاوت الشيعة في ميولهم وتحزبهم ، فتعددت فرقهم وتنوعت مذاهبهم . ولكنهم جميعاً اختلفوا مع أهل السنة ، وأحدثوا أكبر انشقاق في الإسلام . غلّته في البداية الحروب والأطماع السياسية ، وتعهّده فيما بعد الحزبية والطائفية ، وقدّر له أن يعمر إلى اليوم ، ولا تزال ناره تتأجج من حين لآخر . ولا نزاع في أن أسبابه الأولى زالت من قديم ، وأصبح نظام الخلافة في خبر كان ، ولم يبق محل لوصي أو إمام ، والمهدى المنتظر حلم الجهلاء والضعفاء . وهل من سبيل لأن نتحدث عن حكومة تيوقراطية في عصر أولع الناس فيه بالقومية والديمقراطية والجمهورية الشعبية . قد يكون لبعض التيارات السياسية أو الروحية شأن في استمرار هذا الخلاف وتغذيته ، وكثيراً ما يحاول المرء أن يخفي أهدافه ومطامعه الذاتية وراء ستار ديني أو طائفي . وجدير بنا أن ندرك أن هذه الفرقة أصبحت غير مفهومة ، وأن قوة المسلمين في لم شملهم وجمع كلمتهم ، وللماضى حكمه وللحاضر سلطانه ، ولا تكاد توجد اليوم مسافة خلف كبيرة بين الكاثوليكية والبروتستنتية . وقد تابعت فكرة الألوهية عند الشيعة سير البحث الكلامي في الإسلام ، فكان أئمتهم الأول أقرب إلى السلف ، وأبعد عن الجدل النظري ، وأرغب في التسليم بما جاء في الكتاب والسنة دون بحث أو تعمق . ثم سرت إليهم عدوى المدارس والفرق الأخرى ، فعارضوا المعتزلة زمناً ، ثم عادوا فاقبضوا كثيراً من آرائهم ، لافرق في ذلك بين زيدية واثنا عشرية . وتقوم فلسفة المعتزلة الإلهية

- كما قدّمنا - على التوحيد والتتريه ، وقد تنحو أيضاً منحى التجريد والنظر العقلي الخالص .
وقد أوغل الإسماعيلية في ذلك وبالغوا فيه ، وفلسفوا فكرة الألوهية فلسفة دقيقة وعميقة قديستسيغها
الخاصة ، ولكنها لاتلائم العامة في شئ ، وكانت محل نقدٍ ومعارضةٍ شديدين . والإسماعيلية
برجّه عام أقرب إلى العلماء والفلاسفة ، وبينهم وبين المتصوّفة المتفلسفين وشائج شتى .

الفصل السادس

المتصوفة

التصوّف سلوك وشعور : سلوك يتجنب الشهوات والملذّات ، ويرمى إلى طهارة الجسم وصفاء النفس ، وشعور بالقبطة والسعادة ، إذا ما وصل المريد إلى تلك الطهارة وهذا الصفاء . وهو أيضاً عمل وتأمّل : عمل يقوم على المجاهدة والمجالدة ، وصيام النهار وقيام الليل ، وبذل النفس والمال في سبيل طاعة الله . وتأمّل يؤثر الخلوة والوحدة ، ويتدبر في آيات الله وأسرار الكون ، ويمجّز عالم الظاهر إلى عالم الباطن . وهو أخيراً فقد وجود : فقد للعاجل وجود للآجل . فقد للفاني وجود للباقي ، فقد للعبد وجود للرب . والتصوّف في اختصار سلسلة من الأحوال والمقامات ، يسلم بعضها إلى بعض ، فيبدأ المتصوّف بتطهير نفسه ، كي يصبح أهلاً للتجلى ، ولا يزال يرقى حتى يحس بالله في قرارة نفسه ، ويقرب منه كل القرب . ولم تتكوّن الدراسات الصوفيّة في الإسلام دفعة واحدة ، بل نمت وتطورت على مرّ الزمن ، وميّرت بمراحل متلاحقة .

أدوار التصوف الإسلامي :

مرّ التصوف الإسلامي بعدة أدوار ، بدأ أولاً في صورة من النسك والزهادة ، فيهجر المرء الدنيا ، ويتجه نحو الآخرة ، ويستمسك بالطاعات والقربات . وقضى متصوفو الإسلام على هذا نحو قرنين ، وزهاد الصدر الأول كثيرون ، نذكر من بينهم الحسن البصري (١١٠ = ٧٢٨) على رأس زهاد البصرة ، وإبراهيم بن أدهم (١٥٩ = ٧٧٦) على رأس زهاد بلخ ، ورابعة العدويّة (١٨٥ = ٨٠١) على رأس زاهدات النساء . وحاول هؤلاء العباد أن يتزوّوا بزى خاص ، فلبسوا الصوف ، وأن يتخذوا للعبادة أماكن منعزلة عن الناس ، على غرار الأديرة والصوامع - ولا يكاد يخرج التصوّف في هذه المرحلة عن ضرب من السلوك والقدرة العملية ، التي ترمي إلى طهارة الروح والجسد . فهو لا يعنى كثيراً بدرس أو بحث ، ولا يحاول وضع نظرية ولا نشر فكرة .

ثم أخذ المتصوّف في مرحلة تالية يدرسون ويبحثون ، فاتجهوا أولاً نحو النفس يكشفون عن أسرارها ، ويبينون أحوالها ومقاماتها ، فتحدثوا عن العشق والشوق ، والخوف والرجاء ، والحب والوجد ، والغيبة والحضور ، والفناء والبقاء ، وتعلّقوا بالحب الإلهي أيماً تعلق . وعالجوا أشياء شبيهة بالدراسات السيكلوجية . وظهرت ثمار ذلك في القرن الثالث الهجري على أيدي المحاسبي (٢٤٢ =

(٨٥٧) وذى التون المصرى (٢٤٤ = ٨٥٩) . وانضم إليهما أبو يزيد البسطامى (٢٦٠ = ٨٧٤) الذى عُنى بحال الفناء ، وهى أسمى مرتبة يصل إليها المريد ، فتكشف له الحجب ، ويسمو إلى مرتبة الفيض والإلهام ، ووضع بذلك دعائم نظرية الاتحاد التى تعدّ قمة التصوف الإسلامى وغاية الوصول إلى الله .

وقد قام على هذه النظرية رجالان ، شغلا بها ، ولما ينقض القرن الثالث الهجرى ، وهما الجنيد والحلاج . فيذهب الجنيد (٢٩٨ = ٩١٠) إلى أن المتصوف قد يصل إلى درجة يتحد فيها بخالقه ، وتلاشى شخصيته فى الذات الإلهية . فيصعد إلى عالم النور ، وتتكشف أمامه المغيّبات ، ويحتمل إلى جلسائه أنه حاضر وهو غائب ، وأنه قريب وهو بعيد . وغالى الحلاج (٣٠٩ = ٩٢٢) فى هذه النظرية ، واتخذ من نفسه وسيلة لإثباتها . فنادى بحلول اللاهوت فى الناسوت ، وزعم أن الولي قد يصبح الدليل الحى على الله ، بحيث يصبح « هو هو » . وانتهى به الأمر أن قال : « أنا الحق » ، تلك القول التى أدّت إلى سجنه وأودت بحياته . وباختصار يمثل القرن الثالث والرابع العصر الذهبى للتصوف الإسلامى .

وفى إثارة هذه المسائل الدقيقة ما زاد الصوفية عناية بالأبحاث العقلية ، وما وجههم لأن يكونوا فلسفة خاصة بهم ، وظهر بينهم فى الدور الثالث رجال أشبه ما يكونون بالفلاسفة ، وعلى رأسهم السهروردى المقتول (٥٨٦ = ١١٩١) ، ومحيى الدين بن عربى (٦٣٧ = ١٢٤٠) صاحب مذهب وحدة الوجود ، وابن سبعين (٦٦٨ = ١٢٧٠) القائل بالوحدة المطلقة . وتابعهم جماعة من شعراء الفرس ، أمثال فريد الدين العطار (٦٢٧ = ١٢٣٠) ، وجلال الدين الرومى (٦٧١ = ١٢٧٣) ، وكلهم يرمى إلى أن يقيم التصوف على دعائم فلسفية . فكانت لهم نظريات فى الوجود والمعرفة تقترب كل القرب من نظريات الفلاسفة ، واختلط التصوف بالفلسفة اختلاطاً كبيراً . فى القرنين السادس والسابع اكتمل التصوف الفلسفى .

التصوف السنى :

لم يكن القول بالاتحاد الذى ذهب إليه الجنيد ليرضى أهل السنة ، لأنه يؤدى إلى الاشتراك فى ذات البارئ جلّ شأنه - ولم يرضهم أيضاً القول بالحلول الذى نادى به الحلاج ، لأنه يلحق المكانية والجسمية به تعالى ، وقد أشار الأشعرى إلى هذه الآراء الغريبة ^(١) . ولم يتردد الأشاعرة فى رفض الاتحاد والحلول معاً ، ولم يقبلوا من التصوف إلا ما اتصل بالزهد والتسكك ورياضة النفس ، وعلى رأسهم أشعرى صوفى كبير هو القشيرى (٤٣٧ = ١٠٤٥) . وأيدهم الغزالى فى ذلك كل التأيد ، وبخاصة فى كتابيه الإحياء ، والمنقذ من الضلال . فلم ينكر التصوف فى أساسه ، بل قرّر أن هناك عالمين : عالم الظاهر ، وعالم الباطن . وإذا كانت الحواس وسيلة إدراك الأول ،

فإن الفيض والإلهام وسيلة إدراك الثاني . غير أن هذا الفيض لا يتم عن طريق اتحاد أو حلول ، وإنما هو ضرب من الكشف والملاحظة ، ولون من المعرفة الذوقية ، يحدث في حال النوم أو اليقظة لكل من أعرضوا عن الدنيا ، وتحلوا بأسمى الفضائل^(١) . وقد انقسم المتصوفة تبعاً لهذا قسمين : معتدلين ومتطرفين ، سنيين ومبتدعين . فتصوف الحلاج ومن جاريه يجاوز دائرة الكتاب والسنة ، في حين أن تصوف القشيري والغزالي يتفق مع تعاليم الدين . وكأنما قدر لأهل السنة من النجاح في ميدان التصوف ما قدر لهم في ميدان علم الكلام . وما إن بدأ القرن السادس الهجري حتى أخذ التصوف السني يعدو على التصوف الفلسفي ، وظهر في هذا القرن علمان من أعلام التصوف السني قدر لطريقتيهما نجاح كبير فيما بعد ، وهما عبد القادر الجيلاني (٥٦٢ = ١١٦٧) وأحمد الرفاعي (٥٧٨ = ١١٨٣) .

ولم يقف أثر الغزالي عند القرن السادس ، بل امتد إلى القرون التالية ، واستمر التصوف السني يغالب شعبة الصوفية الفلاسفة حتى غلبها ، وأصبحت له السيادة في أوائل القرن الثامن . ويتفق الصوفية المتأخرون مع الغزالي في أن التصوف قبل كل شيء دراسة للسلوك ورسم للسيرة الفاضلة ، فلا حاجة به إلى نظريات فلسفية دقيقة ولا إلى أبحاث نفسية عميقة ، وكل ما يعتمد عليه إنما هو الطاعة والتقرب إلى الله ، والزهد والإعراض عن الدنيا . وقد يصل الطامع بعبادته إلى ما لا يصل إليه العالم بعلمه من رضا الله ومحبه ، ولم يكن غريباً أن نرى في القرون الأخيرة أميين يشرفون على الطريق ويتولون قيادة الأتباع والمريدين ، وفي وسعهم أن يصلوا إلى العلم اللدني . واتجهت عنايتهم إلى الأوراد يلقونها وحلقات الذكر يديرونها ، وتعددت طرائقهم ، فرأينا بينها الشاذلية والنقشبندية إلى جانب القادرية والرفاعية ، واتخذت كل واحدة شعاراً يميزها من الطرق الأخرى . وكان في أحاديث كراماتهم الداعمة ما حبب الخاصة فيهم ، ودفع العامة إلى الالتفاف حولهم . وعلى الجملة عاد التصوف في هذا الدور الأخير إلى الصورة التي بدأ بها ، في شيء من المبالغة والاعتداد بالمظاهر والشكليات ، ولوع بالتحزب والطائفية . وقل أن نجد فيه بحثاً يجاوز آداب السلوك ومكارم الأخلاق ، ويخرج عن سرد بعض القصص والآثار ، هذا إلى جانب شروح وتعليقات على مصنفات المتصوفة السابقين ، كما صنع القاشاني (٧٣٨ = ١٣٣٨) والشعراني (٩٧٢ = ١٥٦٥) في شرحهما لابن عربي . وكان لا بد أن ننتظر إلى أوائل القرن العشرين لنرى فلسفة صوفية ، واعية ومجددة على أيدي محمد إقبال (١٩٣٨ م) .

(١) ندع هنا جانباً رسائل أخرى للغزالي قد تتعارض مع هذا ، وفي مقدمتها «مشكاة الأنوار» ، ودون أن ندخل في بحث صحة نسبة هذه الرسالة إلى الغزالي ، وقد أثير هذا من قبل على أيدي تنسك ومنجميري وت ، نكتفي بأن نشير أولاً إلى أن الغزالي باحث واسع المعرفة كتب في ميادين مختلفة ، وليس معنى ذلك أنه التزم بكل ما كتب ، والمهم ثانياً أن تصوفه الذي عرف ، وأخذ به الخلف هو تصوف «الإحياء» «والمقصد من الضلال» ، وهما دعامة التصوف السني .

فكرة الألوهية :

لم يكن بُدَّ لمتصوفة الإسلام من أن يعرضوا لمشكلة الألوهية ، والتصوف في أساسه سعى وراء النور الأسنى والحقيقة الأزلية . والمتصوفة في التاريخ قديمه وحديثه مؤطرون ، يؤمنون بروح الأرواح وقدس الأقداس . وقد عاش متصوفة الإسلام في جو مشكلة الصفات والبحث عن الذات العلية ، واتصلوا بالمدارس الكلامية المختلفة ، وكان منهم سلفيون ومعتزلة وأشاعرة . عاش شيوخهم الأول في البصرة والكوفة وبغداد ، وكانوا على صلة بما يجري فيها من حركات فكرية . وبعد الحسن البصري بحق الجلد الأول للدراسات الكلامية والصوفية ، وكان المحاسبي معتزلياً ، ثم انتصر لأهل السنة وإن لم يسلم من معارضة الحنابلة . وقد أشرنا من قبل إلى محنة خراسان وما نال القشيري والأشاعرة منها ، وإلى أن الغزالي إمام في التصوف والكلام معاً (١).

عالج المتصوفة مشكلة الألوهية على طريقتهم ، وهي لا تخلو من غموض . يلجئون إلى الرمز تارةً وإلى الإيهام تارةً أخرى ، ويؤثرون الجمل القصيرة الدقيقة التي تتلاءم مع لغة الجذب والشطحات ، وفي « باب التوحيد » من « الرسالة القشيرية » نماذج كثيرة ، منها قول سهل بن عبد الله : « ذات الله تعالى موصوفة بالعلم ، غير مدركة بالإحاطة ، ولا مرئية بالأبصار في دار الدنيا ، وهي موجودة بحقائق من غير حد ولا إحاطة » (٢) . ولاحظ ابن حنبل أنه لا يفهم المتصوفة ، لأنهم يتكلمون لغة لا عهد له بها ، وصرح ابن عربي بأنه لا يفهم بعض عبارات الجنيد (٣) . ولعلهم في تردددهم بين عالم الظاهر وعالم الباطن يرسلون أقوالاً قد تؤذن بشيء من التناقض . ويعتينا أن نستخلص من ذلك أفكارهم الأصلية وآراءهم الخاصة .

ولا شك في أن المتصوفة تأثروا بالدراسات الكلامية والفلسفية المحيطة بهم ، أخذوا عن السلف كما أخذوا عن المعتزلة والأشاعرة . واستمدوا بعض المصطلحات التي شاعت لدى المتكلمين والفلاسفة ، كالمعنى والمبنى ، والجوهر والعرض ، والوحدة والكثرة ، والذات والصفة ، والتجسيم والتجريد . وشاركوا الشيعة في بعض استعمالاتهم ، كعالم الظاهر وعالم الباطن ، والأقطاب والأوتاد . ولن نقف عند ما حاكوا فيه غيرهم ، فلا نعرض للمتصوفة الذين رأوا في الألوهية رأى السلف ، أمثال الحسن البصري وإبراهيم بن أدهم ، ولا لمن رأوا فيها رأى الأشاعرة أمثال القشيري والهجویری (٤٦٥ = ١٠٧٣) صاحب « كشف المحجوب » . وإنما نقصر حديثنا على وجهة النظر الصوفية ، ويمثلها رجلا : الجنيد ، وابن عربي . ولن نقف عند المتصوفة الفلاسفة الآخرين ، لأنهم أقرب إلى الفلسفة منهم إلى التصوف ، وابن عربي نفسه خير من يعبر عنهم .

(١) ص ٥٢ .

(٢) القشيري ، الرسالة ، القاهرة ١٨٧٠ ، ص ١٥٩ - ١٦٢ .

(٣) أبو الملا عفيفي ، التصوف ، الثورة الروحية في الإسلام ، القاهرة ١٩٦٣ ، ص ١١٣ ، ١٧٢ .

الجنيد وتوحيد الشهود :

الجنيد (٢٩٨ = ٩١٠) شيخ معتزلة بغداد ، أخصبهم إنتاجاً ، وأعمقهم روحانية . وضع في التوحيد رسالة لم تنشر بعد^(١) ، وعنى بمشكلة الألوهية ، وأقامها على أساس صوفي ، وربطها بنظرية المعرفة . والمعرفة عنده ذوق ووجدان ، لا يعين عليها الحس ، ولا يوصل إليها العقل ، وإنما هي ضرب من الإشراق والإلهام .

ونظرية المعرفة باب هام من أبواب التصوف الإسلامي ، وأساس من أسسه الكبرى . وجه المحاسبي إليها النظر ، وتوسع الجنيد في شرحها ، وعرضها الغزالي في « المنقذ » و « الإحياء » عرضاً وافياً . والقلب عند المتصوفة أداة المعرفة ، فهو مركز الحب والإدراك ، أو بعبارة أخرى مركز الوجد والتجلي . متى صفت صفحته وانجلت غشاوته ، أصبح أهلاً للإدراك الذوق والمعرفة اللدنية . وإدراك القلب مختلف عن إدراك العقل ، إدراك الأول معرفة ، وإدراك الثاني علم . والمعرفة في رأيهم أسمى من العلم ، لأنها حال من أحوال النفس ، وتجربة صوفية تتحد فيها الذات المدركة بالموضوع المدرك ، وهي في اختصار كشف عن عالم الباطن ، في حين أن العلم يقف عند عالم الظاهر .

وهكذا تتم معرفة الله ، فهو لا يُرى بالحواس لأنه غير مجسم ، ولا يدرك بالعقل لأنه لا يرقى إليه ، وإنما يعرف معرفة ذوقية مباشرة . لا تقوم على منطق ولا تعول على استدلال عقلي ، وإنما هي اتصال بالله وفناء فيه ، واتحاد معه . وهذا في رأى الجنيد هو توحيد الخواص ، أو توحيد الشهود الذي يتصل فيه العبد بالحبوب الأعظم^(٢) . ولا حاجة فيه إلى برهنة على وجود الله ، ولا إلى بحث عن صفاته . وفي هذا ما يميزه من توحيد العوام الذي يعنى بأمثال هذه الأمور ، ويسمى توحيد الاعتقاد^(٣) . وقد مرّ الجنيد بقوم من المتكلمين يخوضون في علم الكلام . فقال : ما هؤلاء ؟ فقبل : ينزهون الله بالأدلة عن صفات الحدوث وسمات النقص ، فقال : « نرى العيب حيث يستحيل العيب عيب^(٤) » . وفي وحدة الشهود ما يقود إلى وحدة الوجود ، وفي القول بالاتحاد ما يؤدي إلى القول بمذهب وحدة الوجود ، وهذا هو ما انتهى إليه ابن عربي .

ابن عربي ووحدة الوجود :

ابن عربي (٦٣٧ = ١٢٤٠) زعيم مدرسة ، وصاحب مذهب خاص ، وهودون نزاع أكبر

(١) الجنيد - رسالة التوحيد ، مخطوط استامبول ، شهيد على رقم ١٣٧٤ .

(٢) التهانوي - كشف اصطلاحات العلوم والفنون . كلكتا ١٨٦٢ ، ج ١ ، ص ١٤٦٨ .

(٣) أبو العلا عفيفي ، التصوف ، ص ١٥٦ - ١٧٨ .

(٤) ابن خلدون - مقدمة ، ص ٤٠٨ .

متصوّق الإسلام الفلاسفة . قامت مدرسته في أوائل القرن السابع الهجري ، وعمرت نحو قرنين أو يزيد . عرض مذهبه في كثير من كتبه ، وهو وفير الإنتاج . ووقف عليه بوجه خاص كتابيه الكبيرين : « الفتوحات المكيّة » ، و « قصوص الحكم » ، ولقى من جرائه ما لاقى من عنت واضطهاد .

وهو يرى أن لا موجود إلا الله ، فهو الوجود الحق ، والوجود كله ، ولا موجود سواه . « وقد ثبت عند المحققين أنه ما في الوجود إلا الله ، ونحن إن كنّا موجودين فإنما كان وجودنا به^(١) » . ووجوده تعالى في غنى عن الدليل ، وكيف يصح التدليل على من هو عين الدليل . وليس ثمة فرق بين الحق والخلق إلا بالاعتبار والجهة ، فالله حق في ذاته ، وخلق من حيث صفاته ، وهذه الصفات نفسها عين الذات . « سبحانه من أظهر الأشياء وهو عينها^(٢) »

والواقع أن ليس ثمة خلق على نحو ما يذهب المتكلمون ، بل مجرد قبض وتجل ، فالموجودات كلها تجليات إلهية ، وتعبير عن صفات قدسية . فما وصفنا الباري بوصف إلا كنا ذلك الوصف ، وما سمينا شيئاً باسم إلا كان هو المسمى^(٣) . وما دام الأمر تجلياً فلا محل لمادة أو صورة ، ولا لعلّة أو غاية ، وإنما يسير العالم وفق ضرورة مطلقة ، ويخضع لاحتية لا تخلف فيها .

هذه هي وحدة الوجود كما صورها ابن عربي ، ويلحظ في هذا التصوير أن الألوهية معني مجرد غير مشخص ، ولا يكاد يوصف ، وصفة الإله الوحيدة هي الوجود . وقد تضاف إليها صفة العلم ، ولكنه علم مقصور على ذات الله . وهذا معنى لا يتفق مع العقيدة الأشعرية السائدة ، ولا يتمشى مع النصوص الدينية التي تثبت لله صفات كالقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام . ويظهر أن ابن عربي كان يتردد بين فكرتين : فكرة إله وحدة الوجود اللانهائي المطلق ، وفكرة إله الكتاب والسنة الذي عُني الأشاعرة بشرح صفاته وتحديدها ، ولكن غلبت عليه الفكرة الأولى التي لم ترض العامة ، وكانت موضع نقد واعتراض .

وتلتقي وحدة الوجود عند ابن عربي مع نظائرها في التاريخ قديمه وحديثه ، وتمت على الخصوص بصلة إلى بعض الآراء التي عرفت في الفكر الإسلامي . . ومنذ عهد مبكر قال الشيعة بالنور المحمدي الصادر عن الله رأساً ، وقد استمدت منه الموجودات جميعها . وذهب الفارابي وابن سينا إلى أن الله هو الواجب الوجود بذاته ، وكل ما عداه إنما استمد الوجود منه . وقال بعض متصوّفة الإسلام بالاتحاد الذي يقود حتماً إلى وحدة الوجود ، وهما معاً متلازمان عند البراهمة والبوذيين . وفي التاريخ الحديث نستطيع أن نتقّد صلة بين آراء ابن عربي وإسبينوزا في هذه الناحية .

(١) ابن عربي ، الفتوحات المكيّة ، القاهرة ١٨٧٦ ، ج ١ ، ص ٣٦٣ .

(٢) ابن عربي ، نصوص الحكم ، القاهرة ١٩٤٦ ، نص إدريسي .

(٣) ابن عربي « الفتوحات المكيّة » ، ج ٤ ، ص ٢٥١ .

ابن عربي واسبينوزا :

نلاحظ شبهاً كبيراً بين فكرة وحدة الوجود عند ابن عربي وفكرة وحدة الوجود عند اسبينوزا (١٦٧٧) ، فهما يقرران معاً أن الله والعالم شيء واحد ، ويقولان بألوهية شاملة تستوعب الكون بأسره . وهذا العالم خاضع « لقانون الوجود العام » كما قال ابن عربي ، أو « لضرورة الطبيعة الإلهية » كما قال اسبينوزا . فلا تخلف فيه ولا شذوذ ، ولا عيب ولا نقص ، وإنما هو خير كله ، وكمال كله . ومن أوضح وجوه الشبه فكرة الحق والخلق من جانب ، وفكرة « الطبيعة الطابعة » و « الطبيعة المطبوعة » من جانب آخر ، فالحق عند ابن عربي يساوي تماماً « الطبيعة الطابعة » التي قال بها اسبينوزا ، والخلق يساوي أيضاً « الطبيعة المطبوعة » . ولعل الصوفي العربي كان أكثر توفيقاً في تعبيره من الفيلسوف الهولندي ، وكان على كل حال أقرب إلى لغة رجال الدين والمتكلمين . وقد استلقت هذا التلاقى بعض الأنظار ، فلاحظ نيكلسون بحق « أن لدى ابن عربي كثيراً مما يذكّرنا باسبينوزا^(١) » وأشار ريفو في وضوح أكثر « إلى أن لدى اسبينوزا تيارين : تأثر في أحدهما بالفكر اليهودي الوسيط ، وبالفكر الإسلامي من خلاله^(٢) » . ونحن نتفق مع أسين بلسيوس على أن هذا التأثير قد تمّ فعلاً ، ولا سيما أن ابن عربي أسباني مواطن ومعاصر لابن ميمون (٥٨٢ هـ) ، وقد عاصر يهوداً أسبانيين آخرين في عصر نشطت فيه حركة الترجمة من العبرية إلى العربية أو إلى القشتالية ، ومن هذين إلى اللاتينية ، ونرجح أن يكون قد نقل شيء عن مذهب وحدة الوجود لصوفي فيلسوف مسلم ، كان ملء سمع العالم العربي وبصره في القرن الثالث عشر الميلادي . ولا شك في أن اسبينوزا كان أعرف منا بالفكر الفلسفي اليهودي المتوسط ، نشأ في بيئة ثقافية ودينية متخصصة . فتعلم العبرية ، ودرس التوراة والتلمود ، وتتبّع آثار مفكرى اليهود في القرون الوسطى^(٣) . ونستطيع أن نقرّر أن ابن عربي واسبينوزا كانا مؤمنين إيماناً عميقاً ، وإن اتهمنا بالإلحاد . كانا مؤمنين إيماناً يملأ قلوبهما ، فكانا يريان الله في كل شيء ، ولا يكادان يريان شيئاً سواه — كانا يعتدان بأخوة الحب والإيمان ، فلا يفرقان بين موسى ومسيحي ، ولا بين مسلم وغير مسلم . ولا نزاع في أن فكرة وحدة الوجود في أساسها وليدة فرط إيمان ، تدفع إليها عاطفة قوية وشعور فياض ، وهي لهذا تلائم الصوفية والروحانيين . ترد كل شيء إلى الله ، ولا تدع لغيره مكاناً في العالم . ولكنها لم تسلم من نقد واعتراض ، فهي تكاد تلغى الكون ، ولا تفسر التغير ، ولا تحل

(١)

Nicholson, *Legacy of Islam*, London 1949, p. 226.

(٢)

Rivaud, *Histoire de la philosophie*, Paris 1950 T. III p. 312.

(٣)

Asin Palacios, *Actes du XVI Congrès inter. des orientalistes*, Alger 1905, III, 79 - 150

(٤) إبراهيم المذكورة وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا ، الكتاب الذهبي لابن عربي . القاهرة ١٩٦٩ .

مشكلة الواحد والمتعدد - وصعابها الدينية لا تقل عن صعابها الفلسفية ، فهي تقول بإله مطلق مجرد لا نهائي ، في غنى عن البرهنة عليه وإثبات وجوده . ولكن أين الإنسان ، وأين مسئولياته وواجباته ؟ إن في القول بوحدة الوجود ما يقضى على الأخلاق والتكاليف .

* * *

حكم وتقدير :

يبدو من كل ما تقدم أن فكرة الألوهية عند متصوفي الإسلام شبيهة بنظائرها لدى متصوفة المسيحية ، فهي تعتمد على الذوق والتجربة الشخصية ، وتقوم على أساس من الشعور والوجدان والاتصال المباشر . هي فكرة تنبعث من الباطن ، ويصعب نقلها إلى الخارج . يحس المتصوف بجمال الله وكماله إحساساً صادقاً ، ويعز عليه أن يصور ذلك على نحو ما يحس به ، وكل ما يملك أن يدعو الناس إلى الرجوع إلى أنفسهم لكي يعرفوا ربهم . ولعله من التوسع أن نسمى هذا فكرة ، بل هو أقرب ما يكون إلى الذوق والوجدان . وبسكال (١٦٦٢) مثلاً ، كالجنيذ ، لا يتشبث بالأدلة العقلية ، ولا يقف عند الأدلة الثقلية لإثبات وجود الله . وإنما يرى أننا نعرف الله بقلوبنا ، والمعرفة القلبية مصدر الحقائق الأولى ، وأساس اليقين والإيمان^(١) . ففكرة الألوهية كامنة في نفوسنا ، والإنسان في حاجة ماسة إلى قوة عليا يضرع إليها ويستعين بها^(٢)

ولهذه التجربة الصوفية أشباه ونظائر في الفكر المعاصر ، فهي تذكرنا بتجربة وليم جيمس (١٩١٠) الدينية ، وبحدس برجسون (١٩٤١) . فيرى الأول أن المرء في حياته الروحية يتصل بمقام أسبى ، فيحس في نفسه بقوة أعظم وثقة أتم ، ويشعر بغبطة وسعادة لا حد لها ، وكأنما تحولت شخصيته جملةً ، وأصبح شخصية أخرى^(٣) . وحدس برجسون ضرب من المعرفة الصوفية ، والله عنده في غنى عن أن يبرهن عليه ، لأننا نحس به ، ونستمد الحياة منه . وما الحياة إلا اعتقاد في الله ، ومعرفته شعور بكل ما تقتضيه الحياة^(٤) . والتطور الخالق الذي يقول به يقود إلى فكرة إله مريد خالق للمادة والروح ، و باعث للحياة في الأنواع والأفراد .

يبد أن فكرة الاتحاد أو وحدة الوجود لا تتمشى مع تعاليم الإسلام ، لأنها تخلط السماوى بالأرضى والإلهى بالإنسانى ، أو تغفل الإنسان والعالم معاً . وكان الأشعرى معاصراً للجنيذ والحلاج ، واستنكر ما ذهب إليه بعض النساك من حلول الله في الأجسام ، ومن أنه يرى في الدنيا ، ومن أنه

Pascal, *Pensees*, ed. Brunshwigg, p. 282.

M. Blondel, *L'action*, Paris 1937.

E. Baudouin, *W. James*, Paris 1911, p. 57.

Bergson, *Evolution creatives*, Paris 1907, p. 270.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

تجوز عليه - جل شأنه - المعانقة والمجالسة^(١). وقد أحس الجنيد وابن عربي أنفسهما ، كما أشرنا إلى ذلك ، بأن تصويرهما للألوهية لا يرضى عامة المؤمنين ، ففرَّق الأول بين توحيد الشهود أو توحيد الخواص ، وتوحيد الاعتقاد أو توحيد العوام^(٢). وفرق الثاني بين إله وحدة الوجود ، وإله الكتاب والسنة^(٣). ومهما يكن من أمر فليس من اليسير أن نخضع منطق الوجدان للمنطق العقلي ، ولغة القلوب شيء ، ولغة العقول شيء آخر

(١) ص ٦٩ .

(٢) ص ٧٢ .

(٣) ص ٧٣ .

الفصل السابع

الفلاسفة

هناك فلسفة إسلامية ذات خصائص مميزة ، وهى دون نزاع حلقة فى سلسلة الفكر الإنسانى أخذت عما سبقها ، وغذّت ما جاء بعدها ، وفى وسعنا أن تعقد صلات بينها وبين الفكر الفلسفى القديم من جانب ، والفكر الفلسفى المتوسط والحديث من جانب آخر . وقد نسمى المشائية العربية ، لأنها اعتدّت بأرسطو وعوّلت عليه ، وأخذت عنه وعمن جاء بعده من مشائين . ولكن ليس معنى هذا أنها مجرد امتداد للمشائية اليونانية ، بل بالعكس هى فلسفة وليدة ظروفها الخاصة ، لها كيانه ومقوماتها وفيها ما فيها من ابتكار وأصالة .

نشأة الفلسفة الإسلامية :

مهد لها بيثتان متعاصرتان وضعتا دعائم الدراسات العقلية فى الإسلام ، أولاهما بيئة المترجمين الذين غدّوا العالم الإسلامى بثمار الفكر القديم شرقاً كان أو غرباً . وثانيتهما بيئة الفرق الكلامية ، وبخاصة جماعة المعتزلة . ولا شك أن العرب أفادوا شيئاً من حكمة الشرق والغرب بالحديث والاختلاط بأجناس مختلفة على أثر الفتوحات الإسلامية الواسعة . ولكنهم لم يقنعوا بذلك ، وحاولوا أن يأخذوا عن النصوص المكتوبة ، وأن ينقلوها إلى اللغة العربية . وظهرت بعض مترجمات عن اللغات الأجنبية فى أخريات القرن الأول للهجرة ، ولكن حركة الترجمة الحقة لم تبدأ إلا فى القرن الثانى ، ولم تنشط إلا على أيدي العباسيين ، وبخاصة كبار خلفائهم الثلاثة الأول : المنصور (١٥٨ = ٧٧٥) ، والرشيد (١٩٣ = ٨٠٩) ، والمأمون (٢١٨ = ٨٣٣)^(١) . وعمرّت نحو ثلاثة قرون ، وقام على أمرها مترجمون متخصصون تمكنوا من العربية كما تمكنوا من اللغة التى نقلوا عنها . ومنهم من أجاد عدة لغات ، ومن كوّن مدارس لإعداد جيل جديد من المترجمين . وإلى جانب اطلاعهم الواسع ، منهم من تخصص فى أبواب معينة من الثقافة ، كالطب ، أو الهندسة ، أو الفلسفة^(٢) . وامتدت ترجمتهم إلى ست لغات ، فنقلوا عن العبرية والسريانية ، عن الفارسية والهندية ، عن اليونانية واللاتينية . وأعدّ لحفظ ما ترجموه دار خاصة ، هى « بيت الحكمة » .

Madkour, L'arganon, p. 27 - 28.

Ibid, 29-34.

(١)

(٢)

وانتهجت حركة الترجمة الإسلامية ، فيما انتهجت إليه ، نحو الحكمة والفلسفة ، فاتصلت بالثقافة الهندية الفارسية ، ونقلت عن البرهمانية والسمنية ، عن الزرادشتية والمزدكية والمناوية . وعُتبت خاصة بالفلسفة اليونانية ، فعرفت بعض السابقين لسقراط ، والسقراطيين الكبار والصغار ، والسوفسطائيين ، والرواقيين ، والشكّان ، ورجال مدرسة الإسكندرية . عرقتهم مباشرة في ضوء ما كتبوا ، أو عن طريق من أرخوا لهم وترجموا . فتقل سبغ من محاورات أفلاطون ، وفي مقدمتها الجمهورية ، والنواميس ، وطيمائوس . ولم يفت العرب من كتب أرسطو إلا القليل ، وأضافوا إليها ما ليس منها ، وترجموا معها كل ما وقفوا عليه من شروحها . ووصل إلى المسلمين قدر من فكر أفلاطون ، وإن نسب إلى غيره ، ولا شك في أن الأفلاطونية الحديثة أقرب إلى الفكر الإسلامي ، لما اتسمت به من محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين^(١) .

ولم يقنع المترجمون بمجرد النقل ، بل وأضافوا إليه شيئاً من التأليف والبحث . ووضعوا ما سموه « مدخل » يعرفون فيها المادة التي تعرضوا لها ، ويلخصون أهم قضاياها . وقد تعددت هذه المدخل وتنوعت ، فانصب بعضها على الطب ، أو الكيمياء ، أو الفلك ، أو الفلسفة^(٢) ، وهي دون نزاع من باكورات الكتابة العلمية والفلسفية في الإسلام . واتصل هؤلاء المترجمون بمن حولهم من مفكرين ، وكان بينهم أخذ وردّ وحوار وجدل ، ويعدون بحق بين المهاد الأولى للفكر الفلسفي الإسلامي ، وأضاف ابن النديم والشهرستاني بعضهم إلى قائمة الفلاسفة^(٣) . وقضى الكندي (٢٥٢ = ٨٦٦) ، فيلسوف العرب الأول ، زمناً بينهم ، وأسهم معهم في حركة الترجمة ، وربما عدّ من المترجمين .

وبدأت الفرق الكلامية منذ آخريات القرن الأول للهجرة تثير بعض المشاكل الفلسفية . كمشكلة الجبر والاختيار . وتفرعت عنها في القرن الثاني مشاكل أخرى ، وبخاصة على أيدي المعتزلة الذين فلسفوا العقيدة الإسلامية ، وعرضوا بسببها لمشكلة العالم والإنسان . ففرقوا بين الوجود والعدم ، بين الجوهر والعرض ، بين الذات والصفة ، بين الجسم والنفس ، بين الخير والشر . وبحثوا في السبب والعلّة ، وقالوا بالمعاني والأحوال ، لكي يفسروا صفات الباري تفسيراً عقلياً^(٤) . وتوسعوا في شرح العدالة الإلهية توسعاً يذكّرنا بصنيع لينتز (١٧١٦) الذي جاء بعدهم بنحو عشرة قرون . وفي وسطهم نشأت المدرسة الفلسفية الإسلامية في القرن الثالث للهجرة ، وسبق لنا أن قررنا أن الكندي أيضاً يعد في آن واحد معتزلياً وفيلسوفاً .

وفي ضوء هذا لم يكن بدّ لفلاسفة الإسلام من أن يعرضوا لمشكلة الألوهية ، عاجلوا على طريقتهم ، وتأثروا فيها ببيئتهم وما وصل إليهم من أفكار أجنبية . ويعنيها من هذه المشكلة أمران على نحو ما التزمنا في المدارس الأخرى ، وهما حقيقة الإله ، والبرهنة على وجوده .

Ibid, p. 35 - 38.

(١)

Ibid.

(٢)

(٣) ابن النديم ، الفهرست ، ص ٣٥٧ - ٣٧٠ ، الشهرستاني ، ملل ، ج ٣ ، ص ٩٣

(٤) ص ٤١ - ٤٦ .

البرهنة على وجود الله :

سلك فلاسفة الإسلام في هذه البرهنة مسلك المتكلمين من معتزلة وأشاعرة ، فعولوا على الدليل الكونى (Preuve Cosmologique) الذى يحاول أن يثبت وجود الله عن طريق وجود الكون ، والدليل الغائى (Preuve téléologique) الذى يستخلص من نظام الكون وإبداعه أن له هدفاً وغاية لا تصدر إلا عن مدبر حكيم . ويعتمد هذان الدليلان على مبدأ العلية ، سواء أكانت علة فاعلية أم علة غائية .

برهنة الكندى :

يرى أن العالم حادث ومركب ، وهو لهذا فى حاجة إلى محدث يحدّثه ومركّب يركّبه . « والواحد الحق هو الأول المبدع المسك كل ما أبدع . فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته إلا غار ودثر^(١) » . ويضيف إلى هذا « أن فى نظم هذا العالم وترتيبه ، وفعل بعضه فى بعض ، وانقياد بعضه لبعض ، وتسخير بعضه لبعض ، وإتقان هيئته على الأمر الأصلح فى كون كل كائن ، وفساد كل فاسد ، وثبات كل ثابت ، وزوال كل زائل ، لأعظم دلالة على أتقن تدبير ، ومع كل تدبير مدبر ، وعلى أحكم حكمة ، ومع كل حكمة حكيم^(٢) » . ولسنا فى حاجة أن نشير إلى أن النظرة الغائية للكون يونانية قديمة ، عرفت عند سقراط ، وبدت بوضوح عند أفلاطون ، ولم يغفلها أرسطو . وكلمة « كسموس » اليونانية فى مدلولها اللفظى تعنى النظام .

برهنة ابن رشد :

وعلى نحو شبيه بهذا حاول ابن رشد (٥٩٥ = ١١٩٨) فى كتابه مناهج الأدلة أن يبرهن على وجود الله بما سماه دليل العناية ودليل الاختراع . والأول هو بعينه الدليل الغائى ، وملخصه أن نظام الكون يكشف عن تناسق ملحوظ فى أجزائه وفى الكائنات الموجودة فيه ، وهو ليس مجرد تناسق سطحي وظاهري ، بل هو تناسق فى الباطن والصميم ، يذكرنا « بالغائية الداخلية » التى قال بها كانط (١٨٠٤) بين المحدثين . وليس هذا التناسق محض الصدفة ، وإنما هو صنع إله مدبر حكيم^(٣) . وأما دليل الاختراع فليس شيئاً آخر سوى الدليل الكونى ، ويتلخص فى أن فى الكون خلقاً وحركة مستمرين ، والخلق لا بد له من خالق ، والحركة لا بد لها من محرك ، والخالق والمحرك هو الله جلّ شأنه^(٤) . « إنّ الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا

(١) محمد عبد الهادى أبو ريده ، رسائل الكندى الفلسفية ، القاهرة ١٩٥٠ ، ص ١٦٢ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٢١٥ .

(٣) ابن رشد ، مناهج الأدلة ، القاهرة ١٩٥٥ ، تحقيق الدكتور محمود قاسم ، ص ١٥٠ .

(٤) المصدر السابق ، ص ١٥١ .

له (الحجج / ٧٣) . ولفظ الاختراع يذكرنا هو الآخر بلفظ « الإبداع » الذي رددته من قبل الفارابي وابن سينا . وهذان الدليلان ، عند ابن رشد ، مرتبطان ومتكاملان ، يلائمان العامة والخاصة ، لأنهما يعتمدان على البداهة الحسية ، ويمتازان على أدلة الأشاعرة التي لا تخلو في رأيه من غموض^(١) . وهما معاً مستمدان من تعاليم الإسلام ، ويلبيان دعوة القرآن إلى النظر في عجائب الكائنات . « أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء » (الأعراف / ١٨٥) . « فليُنظر الإنسان إلى طعامه أنا صبينا الماء صَبًّا . ثم شققنا الأرض شَقًّا ، فأثبتنا فيها حَبًّا ، وعنباً وَقْصَباً . وزيتوناً ونَخَلاً . وحدائق غُلْباً . وفاكهة وأبًّا . متاعاً لكم ولأنعامكم » . (عبس / ٢٣ - ٣١) . على أن ابن رشد يحتفظ للخاصة بدليل آخر يعتز به ، وهو دليل الحركة الذي قال به أرسطو في الجزء الثامن من كتاب الطبيعة . ومؤداه أن الأفلاك السماوية في حركة مستمرة سعيًا وراء الكمال ، ولكل فلك عقل يحركه تشبهاً بما هو أكمل منه ، وتنتهي هذه المحركات إلى المحرك الأول الذي يحرك غيره ولا يتحرك . فحركة الأفلاك تستلزم باعثاً أو غاية هي الله جل شأنه . وهذا الدليل في رأي ابن رشد أفضل فلسفياً مما ذهب إليه ابن سينا في البرهنة على وجود الله^(٢) ، خصوصاً وقد قال به أرسطو .

برهنة الفارابي وابن سينا :

سلك الفارابي (٣٣٩ = ٩٥٠) ، وابن سينا (٤٢٨ = ١٠٣٧) في البرهنة على وجود الله مسلكاً آخر . ففرقاً أولاً بين الوجود والماهية ، وقرراً أن وجود الشيء ليس جزءاً من ماهيته ، وفي وسعنا أن نتصوره دون أن نعرف هل هو موجود أم لا . فالوجود عرض من أعراض الذات ، وليس مقوماً لها . وذلك فيما عدا الواحد جل شأنه ، الذي لا ينفصل وجوده عن ذاته ، فهو الأول والواجب الوجود بذاته . وعلى هذا ينتهيان ثانياً إلى أنا في غنى عن ذلك الاستدلال الطويل لإثبات وجود الله ، ويكفي أن ندرك ذاته لنسلم بوجوده في آن واحد . وهذا هو الدليل الانطولوجي (Preuve ontologique) الذي سبق به الفارابي وابن سينا القديس أنسلم (١١٠٩) بنحورق ونصف ، وهو ألصق بالميتافزيقا منه بالطبيعيات .

وقد عابه ابن رشد على زميليه منكرًا أن يكون الوجود عرضاً من أعراض الماهية ، لأنه ليس واحداً من أعراض الجوهر التسعة التي قال بها أرسطو . وينكر عليهما أيضاً أنهما نقلتا البرهنة على وجود الله إلى الميتافزيقا ، مع أن أرسطو عرض لها في الطبيعة . فخالفاه من وجهين : آثرا الدليل الأنطولوجي على دليل الحركة ، وعدّاه جزءاً من الإلهيات ؛ وهذا ما لا يقره « الشارح الكبير »

(١) المصدر السابق ، ص ١٤٨

(٢) ابن رشد ، تلخيص ما بعد الطبيعة ، القاهرة ١٩٥٨ ، ص ٤ .

(le Grand Commentateur) ولا شك في أن موقف الفارابي وابن سينا أقوى وأوضح . فبرهانهما أدق وأعمق ، وكثيراً ما لوحظ أن الجزء الثامن من كتاب الطبيعة لأرسطو ألصق بكتاب الميتافيزيقا . ومهما يكن من شيء فإننا نرى - في ضوء ما تقدم - أن فلاسفة الإسلام عرضوا لكثير من الأدلة التي استخدمت في البرهنة على وجود الله ، وكان لبرهنتهم صدق في الفكر المدرسي ، وأخذت بها بعض المدارس المسيحية .

الواحد :

تقوم فكرة الألوهية عند فلاسفة الإسلام على أساسين هامين : هما التوحيد والتنزيه . فهم يقولون بتوحيد يرد الصفات إلى الذات ، ولذلك عدوا بين المعطلة . ويستمسكون بالبساطة التي لا تسمح بأي تركيب في حقيقة الذات الإلهية ولا في مدلولها . ويذهبون إلى تنزيه ينفي الزمان والمكان ، والمادية والجسمية ، ويميز الخالق من المخلوقات تمييزاً تاماً . يلتقون في هذا مع المعتزلة وإن زادوا عليهم ، ذلك لأن تصورهم للألوهية أعمق في التجريد والعقلانية ، وأدخل في باب العلو والتسامي (transcendence)

فكرة الألوهية عند الفارابي وابن سينا :

بدأ الكندي هذا التصوير ، وتعمق فيه الفارابي وابن سينا إلى أن بلغاه الغاية . فهو يرى أن الله واحد غير متكرر ، لا يشبه خلقه في شيء ، دائم لا يفنى^(١) . هو الواحد الحق ، لأنه واحد بالذات لم يفد وحدته من غيره ، وواحد بالعدد لا يقبل كمّاً ولا كيفاً ، ولا يدخل مع الكائنات تحت جنس أو نوع . هو المحرك الأول غير المحرك ، والعلة الأولى التي لا علة لها ، « والإنيّة الحق التي لم تكن ليسا . ولا تكون ليساً أبداً ، بل هي أئیس دائماً »^(٢) . وهو الخالق القادر ، والمبدع الحكيم^(٣) . فيثبت الكندي للبارئ صفات الذات والأفعال والسلوب ، على نحو ما ورد في الأثر وما أخذ به المعتزلة . ولكنه يردّها جميعاً إلى الذات صوّتاً لفكرة الوحدة ، فهي ليست شيئاً متميزاً من الذات ولا منفصلة عنها ، ونلمح في هذا التصوير آثاراً أرسطية ، إلا أنها لم تخرج بفيلسوف العرب عن أساس العقيدة الإسلامية وروحها التي تقوم على التوحيد ، وتثبت لله القوة المطلقة والخلق والإبداع .

وتبدو هذه الآثار بشكل أوضح لدى الفارابي وابن سينا ، فيرى الفارابي أن الله هو الواجب

(١) الكندي ، رسائل ، ص ٢٠٧

(٢) المصدر السابق ، ص ٢١٥ . استعمل الكندي ومن بعده الفارابي وابن سينا لفظي الئیس والأئیس

للتقابل بين العدم والوجود .

(٣) المصدر السابق ، ص ١٩٣ .

الوجود بذاته ، والسبب الأول لكل موجود . وجوده أتم وجود وأكملة ، منزّه عن العلل كالمادة والصورة والفعل والغاية^(١) . هو بجوهره عقل بالفعل ، لأنه منزّه عن المادة ، وهو بجوهره أيضاً معقول ، لأنه يعقل ذاته ؛ فهو إذن عقل ومعقول في آن واحد . وهو عالم لأنه يعلم ذاته ، ولا يحتاج إلى ذات أخرى يستمد منها العلم ، وأفضل العلم هو العلم الدائم الذي لا يمكن أن يزول ، وذلك هو علمه بذاته^(٢) . وهو مدبر لجميع الكائنات ، لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل ولا يفوت عنايته شيء ، وآثار هذه العناية باذية للعيان ، « فكل شيء من أجزاء العالم وأحواله موضوع بأوفق المواضع وأنفعها ، على ما تدل عليه كتب التشريعات ومنافع الأعضاء ، وما أشبهها من الأقاويل الطبية^(٣) » . ولا يضير هذه العناية في شيء أن يكون في العالم شرور ، لأنها لازمة للخير بالتبع ، ولو لم يكن الخير ما كان الشر ، بل هي محمودة على طريق العرض ، لأنها تزيد من قيمة الحيز وتحبب فيه^(٤) . ولم يفت الفارابي أن يشير إلى أسماء الله الحسنى ، وقد أثبت مشكلتها من قبل ، وهي في الراجح نقطة البدء لمشكلة الصفات التي دارت حولها الدراسات الكلامية كلها تقريباً . ويرى أن أسماء الله تدل على الكمال والجلال ، دون أن تؤذن بشيء زائد عن الذات ، وإنما تعبر عن علاقة البارئ جل شأنه بمخلوقاته^(٥) .

ولا يخرج ابن سينا عن هذا كثيراً ، فالله عنده هو الواجب بذاته ، لا يشاركه شيء من الأشياء في ماهيته ، فلا ند له ولا ضد ، ولا جنس ولا فصل ، ولا حد له^(٦) . يعقل الأشياء جميعها من حيث وجودها في سلسلة نظام الكون العام^(٧) . فهو عالم بالكمالات والجزئيات ، يعلم كل شيء لأن ما في الكون جميعه متوقف عليه . غير أن علمه بالجزئيات لا يدخل في مقولة الزمان ، بل هو علم أزلي أبدي ، لا يصدق عليه الآن ولا الماضي ولا المستقبل . وهذا العلم هو ما نسميه العناية ، فعناية الله إحاطته بكل شيء ، وبما ينبغي أن يكون عليه الكون من كمال الصنع والإبداع . والأمور الممكنة لا تتعزى من الشر والخلل والفساد ، لأن ذلك من طبيعتها ، والشرور نسبية بوجه عام ، ولا تنتقص من كمال الله شيئاً^(٨) .

ويتضح من هذا أن الفارابي وابن سينا ، في تصوريهما لفكرة الألوهية ، متأثران بالفلسفة الأرسطية ، و« بمقالة اللام » (٨) من كتاب المتافيزيقا لأرسطو بوجه خاص . أخذنا بكثير من

(١) الفارابي ، العمدة المرضية ، ليدن ١٨٩٥ ، ص ٥٧ .

(٢) المصدر السابق .

(٣) المصدر السابق ، ص ٢٥ ، ٢٦ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٦٤ ، ٦٥ .

(٥) الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ليدن ١٨٩٠ ، ص ١٧ ، ١٨ .

(٦) ابن سينا ، الإشارات ، ليدن ١٨٩٢ ، ص ١٤٥ ، ١٤٦ .

(٧) المصدر السابق ، ص ١٨١ .

(٨) المصدر السابق ، ص ١٨٦ .

آرائه ، وردّداً بعض عباراته ، ويكفى أن أشير إلى قولهما : « الواحد عقل يعقل ذاته » ، فإنه تعبير سبقهما إليه أرسطو . وقد ترجم كتاب الميتافيزيقا ، أو كتاب الحروف كما كان يسمى ، فيما ترجم من كتب أرسطو إلى العربية ، وكان موضع درس وعناية ، ووقف عليه فلاسفة المشرق من لكندى إلى ابن سينا^(١) . و « لمقالة اللام » شأن خاص ، ترجم معها وحدها دون أجزاء الكتاب الأخرى شرحان قديمان ، أحدهما للإسكندر الأفرويسى (٢١١ م) ، والآخر لثامسطبوس (٣٩٥ م) ، واستلفتنا نظر الفارابى وابن سينا^(٢) . وحاول المسلمون بدورهم أن يعلّقوا عليها ، ومن بينهم ابن سينا الذى وصل إلينا جزء من شرحه لها^(٣) . ويظهر أنه كان أميل فيه إلى ما قاله ثامسطبوس ، وعنه أخذ ، فيما يظهر ، تفسيره للعلم الإلهي^(٤) . ولا يفوتنا أن نشير إلى كتاب الروبوية ، الذى نسب خطأً إلى أرسطو ، وهو جزء من تاسوعات أفلوطين ، ويعرض لمشكلة الألوهية . وقد عرفه فلاسفة المشرق من الكندى إلى ابن سينا ، وعلق عليه الأخير تعليقاً وصلنا قدر منه^(٥) . ورأى هؤلاء الفلاسفة أن فى هذه المصادر ما يعزّز فكرة التوحيد التى هى أساس العقيدة الإسلامية .

حملة الغزالي :

والواقع أن فكرة الألوهية عند الفارابى وابن سينا أعمق فى التنزيه وأبلغ فى التجريد مما قال به المعتزلة ، تُبْعِدُ الإله بعداً تاماً عن كل ما له شائبة الحس والمادة . وتصوره تصويراً عقلياً بحثاً ، وهو تصوير أقرب إلى فكرة التسمّى واللاهائية التى قال بها المحدثون . ولكنه إن لاعم الخاصة فإنه لا يلائم العامة ، وكان موضع نقد وملاحظة من جهات مختلفة ، وأخصّها حملة الغزالي (٥٠٥ = ١١١١) التى قصّدت إلى إثبات تهافت الفلاسفة ، وكشفت عنه فى عشرين مسألة ، تنصب ثمان منها على مشكلة الألوهية وحدها . يناقش الغزالي هذه المسائل مسألة مسألة محاولاً نقضها من أساسها ، فيلاحظ أنهم عجزوا عن إثبات الصانع ، وعن إقامة الدليل على استحالة إلهين^(٦) . ويبطل قوِّيم إن ذات الأول لا تنقسم بالجنس والنوع ، وأنه موجود بسيط بلا ماهية^(٧) . وينقد فى

(١) ابن النديم ، الفهرست ، القاهرة ١٩٣٠ ، ص ٣٥٢ .

(٢) الفارابى ، الثمرة المرصية ، ص ٣٤ ؛ عبد الرحمن بدوى ، أرسطو عند العرب ، القاهرة ١٩٤٧ ،

ص ٣١ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٢٢ - ٢٣ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٢٦ - ٢٧ .

(٥) المصدر السابق ، ص ٣٥ - ٧٤ .

(٦) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا ، القاهرة ١٩٤٧ ، ص ١٢٦ - ١٤٦ .

(٧) المصدر السابق ، ص ١٦١ - ١٧١ .

شئ من الزاوية تفسيرهم للعلم الإلهي ، ويعده أقرب إلى الجهل منه إلى العلم (١). ومتى نقد حجة الإسلام وحكم ، كان لحكمه شأنه وخطره .

والحملة ولا شك عنيفة ، وإن تأثر صاحبها بمن هاجمهم وبدا فيلسوفاً أحياناً أكثر من الفلاسفة . وكانت لها معقباتها التي عاقت سير البحث الفلسفي في الإسلام ، وغلا فيها بعض المتأخرين الذين حاولوا أن يرفضوا كل بحث عقلي . ولا ننكر أن للفارابي وابن سينا موقفين يعزّ الدافع عنهما : أولهما الاكتفاء بفكرة الصنع ، وهي ليست شيئاً آخر سوى الفيض أو الصدور الأفلاطوني ، وهو لا يحقق الخلق الذي قصد إليه القرآن ، والذي يعتمد على قدرة الباري وإرادته . وثانيهما قصر العلم الإلهي على الكليات ، أو محاولة بسطه عن طريقها إلى الجزئيات ، وهذا لا يحقق تماماً ما أثبتته القرآن من أن الله أحاط بكل شئ علماً . غير أن فيلسوف الإسلام ، فيما نعتقد ، لم يقلوا بهذا كله زيفاً ولا زندقة ، وإنما قصدوا به الإيماعن في تنزيه فكرة الألوهية وصوغها صياغة عقلية مجردة ، ولكل منهما تبتلات ودعوات تؤذن بإيمان عميق .

موقف ابن رشد :

كان لا بدّ لابن رشد ، وهو آخر فلاسفة الإسلام الكبار ، أن يرد على هذه الحملة ، دفاعاً عن الفلسفة والفلاسفة بعامّة ، وعن أرسطر بخاصّة . وهو في دفاعه جدلي ماهر ، وأرسطي دقيق ، درس أرسطو درساً مستفيضاً ، وألم بآرائه في تفاصيلها وجزئياتها ، وأدرك ما أدخل عليه من تعديل وتحريف . ولا نزاع في أنه في مقدمة من عنوا به قديماً وحديثاً ، شرح كتبه جميعها التي وصلت إلى العالم الإسلامي في صور شتى ، بين تلخيص وتفسير كبير ، وعدّ بحق « الشارح الأكبر » . ولا يبالى بأن يخطئ الفارابي وابن سينا ، ما دام في ذلك إحقاق للحق وإنصاف للتاريخ ، ولكنه لا يتخلّى عنهما تماماً ، وجارهما في كثير مما ذهباً إليه .

وهو يرى أساساً أن فكرة الألوهية ينبغي أن تصور تصويرين متميزين : أحدهما للعامّة ، والآخر للخاصّة ، الأول خطابي ، والثاني برهاني ، ومن الحكمة أن نخطب الناس على قدر عقولهم . ويعيب على المدارس الكلامية من معتزلة وأشاعرة أنهم بلبلوا الأذهان ، وعقدوا الأمور على الجماهير . ولا يتردد في أن يعارض الأشاعرة ، مع أنهم أهل السنة والجماعة ، ويتنقض بعض آرائهم ، وتلك شجاعة لها وزنها في بيئة عرفت بالمحافظة والتقليد ، ولم يسلم هو نفسه من تعصبها وتحاملها عليه . ويعيب على الغزالي أنه كشف في « تهافتة » عن أمور ، كان الأولى بها أن تقصر على الخاصة ، وألا يشغل بها العامة .

وفي « كتاب مناهج الأدلة » تصوير لفكرة الألوهية على النحو الذي ينبغي أن تقدّم به للجماهير . فيقرر أن الكتاب العزيز وصف الصانع جل شأنه بأوصاف الكمال المعروفة لدى

الإنسان ، وهى سبعة : العلم ، والحياة ، والقدرة ، والإرادة ، والسمع ، والبصر^(١) . وهذه هى صفات المعانى التى قال بها المعتزلة والأشاعرة على السواء . ويقف بخاصة عند صفى العلم والكلام اللتين طال الحديث حولهما من قبل ، ويرى أن الله عالم بالأشياء جميعها ، لأنه صانعها ، ولا يقبل أن يجهل صانع صنعه^(٢) . هو عالم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون ، وعالم بالشيء إذا كان على أنه قد كان^(٣) . فعلمه قديم أزلى ، ولا محل لطوء الحدوث عليه ، ولا لأن يوصف بأنه كلى أو جزئى ، فلك تفريعات تتفق مع عالم الشهادة ، ولا تتلاءم مع عالم الغيب فى شيء^(٤) . وما دام البارى عالماً فلا بد أن يكون متكلماً ، لأن الكلام تعبير عن علم . وليس يلزم أن يكون الكلام بلفظ دائماً ، فقد يكون مجرد وحى بمعنى يلقى الله فى قلب من يشاء^(٥) ، « وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً ، أو من وراء حجاب ، أو يرسل رسولاً فيوحى بإذنه ما يشاء » (الشورى / ٥) . والقرآن ، وهو كلام الله ، قديم ، والألفاظ الدالة عليه مخلوقة له سبحانه^(٦) . والبارئ منزّه عن لسمية والجهة والمكان ، وعن كل صفات خلقة^(٧) ، « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » (الشورى / ١١) . وما ورد فى القرآن مما يؤذن بتشبيهه أو تجسيم ، يرى ابن رشد ألا يصح فيه بإثبات أو نقي ، بل الأولى ألا يسأل عنه^(٨) . وعنده أن من البدع ما ذهب إليه المعتزلة والأشاعرة من أن الصفة عين الذات أو غيرها ، أو أنها صفة نفسية توصف بها الذات لنفسها ، أو معنوية توصف بها الذات لأمر قائم بها . ويوصى بأن يسلم العامة بما جاء به الشرع دون دخول فى هذه التفاصيل^(٩) .

ويلحظ فى هذا كله أمران هامان : أولهما أن ابن رشد يحرص على الرجوع إلى الكتاب والسنة ، والاستشهاد بهما ما أمكن للتدليل على ما يقصد إليه . وثانيهما التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة ، وكل ما خطر ببالك ، فانه بخلاف ذلك . وهى تفرقة تردّ على مبدأ قياس الغائب على الشاهد الذى أخذ به المعتزلة ، ولم يسلم منه الأشاعرة . ويقرب ابن رشد بهذا كله من السلف الذين يعملون على النصوص الدينية ، ويؤثرون التفويض ، وما عالم الغيب الذى استمسك به إلا ضرب من التفويض .

(١) ابن رشد ، مناهج الأدلة ، ص ١٦٠ .

(٢) المصدر السابق .

(٣) المصدر السابق ١٦١ .

(٤) ابن رشد ، فصل المقال ، تحقيق محمد عماره ، القاهرة ١٩٧٢ ، ص ٧٦ .

(٥) ابن رشد ، مناهج ، ص ١٦٣ .

(٦) المصدر السابق .

(٧) المصدر السابق ، ص ١٦٨ .

(٨) المصدر السابق ، ص ١٧١ .

(٩) المصدر السابق ، ص ١٦٥ - ١٦٧ .

أما الخاصة ففى وسعهم أن يتعمقوا فى تصوير فكرة الألوهية تصويراً عقلياً مجرداً ، وفى الشرع ظاهر وباطن ، وفى وسعهم أن يؤولوا ظاهره إذا كان لا يتفق مع العقل . ويرى ، كما رأى زميلاه الإسلاميان ، أن العالم قديم ، وأن المادة والصورة أزليتان ، وليس فى الشرع ما يعارض ذلك معارضة صريحة ، بل ما ورد فيه يحتمل التأويل . ويذهب إلى أبعد من هذا ملاحظاً أن الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين فى هذه النقطة لفظي^(١) . وقدم العالم لا يتعارض مع أنه مخلوق ، خلقه الله أزلاً ، لا عن طريق الصدور كما زعم الفارابى وابن سينا ، بل ربط أجزاءه بعضها ببعض منذ الأزل فى حتمية ضرورية ، وحركها دون انقطاع ، بحيث تتصل الصورة بالمادة فيكون الوجود ، أو تفصل عنها فيكون العدم ، فهو الخالق والصانع ، والحرك الأول والمغير للكون^(٢) . يحركه مباشرة ، أو بواسطة العقول المفارقة ، والكل راجع إليه^(٣) . وهو المدبر للكون باستمرار ، ولولا تديبره وعنايته ما كان شمس ولا قمر ، ولا حياة ولا موت . ولا تتعارض هذه العناية مع ما قد يوجد فى الكون من شرور ، لأن هذه الشرور نسبية ، ولا تخرج عن إرادة الله فى شئ^(٤) .

فابن رشد عقلانى وفى كل الوفاء لتزعمته العقلية ، إن فى مخاطبة العامة ، أو فى التحدث إلى الخاصة . ومن الخطأ أن يظن أن كتبه الدينية تتعارض مع كتبه الفلسفية ، ولئن كان بينهما شئ من التباين ، فإنها يرجع إلى الأسلوب والطريقة ، هو باختصار خلاص منهجى ، ويتلخص فى أن ابن رشد قصد أن يخاطب العامة بلغة مجملة سهلة ، بعيدة عن الغموض والتعقيد ، متحاشية للدقائق والتفاصيل . وبعبارة أخرى قلب للخاصة الأمور على وجوهها المختلفة ، فحلل وتعمق ، وجادل وناقش . وما يؤسف له أن محتته فى آخر حياته حالت دون أن يفهمه المسلمون على وجهه ، فأحرقت كتبه وحشى الناس فلسفته . ولم يترجم من كتبه الدينية إلى اللاتينية إلا « تهافت التهافت » ، وفى مرحلة متأخرة قليلاً ، فخلط مسيحيو القرون الوسطى فى أمره ، واتهمه فريق منهم بالإلحاد والزندقة . وفى آرائه السابقة ما يشهد بأنه المؤمن الصادق ، والعقلانى الذى يرفض كل تعارض بين العقل والدين . وفيها ما يثبت أيضاً أنه لم يكن بعيداً عن الفارابى وابن سينا ذلك البعد الذى يظن ، فهو يقول معهم إن الله عقل يعقل ذاته ، وحى حياة حقة ، وسعيد سعادة تامة^(٥) . وما كان ليخرج عن هذا ، لأن وراءه نفوذ أرسطو وسلطانه .

(١) ابن رشد ، فصل المقال ، تحقيق محمد عماره ، ص ٤٠ .

(٢) ابن رشد تهافت التهافت ، تحقيق بويج ، ص ١٨٠ .

(٣) ابن رشد تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص ١٤٠ - ١٤٣ .

(٤) المصدر السابق ، ص ١٦٣ - ١٦٤ .

(٥) المصدر السابق ، ص ٧٥ - ٧٦ .

حكم وتقدير :

لم تنف فكرة لاوهيه على نحو ما صورها به الفلاسفة عند الثقافة الإسلامية ، بل امتدت إلى ثقافات أخرى دينية ، وبخاصة إلى اليهودية والمسيحية . واليهودية ديانة موحدة تقوم على نصوص مقدسة ، وقد حاول مفكروها ، هم الآخرون ، أن يوفقوا بين العقل والنقل ، وتصدع هذه المحاولة إلى عهد مبكر منذ فيلون الإسكندري (٥٤ م) . وعُني بها في القرون الوسطى عدد غير قليل من مفكري اليهود ، وفي مقدمتهم موسى بن ميمون (٦٠١ = ١٢٠٥) . ويمكن أن يعد بحق بين فلاسفة الإسلام ، كما يعتبر رئيس الإسكولائية اليهودية . ولد في قرطبة ، وعاصر ابن رشد ، واتصل ببحثه ودرسه ، وألم بأراء المتكلمين من معتزلة وأشاعرة ، وأقر قدراً منها وناقشهم طويلاً في قدر آخر ، وتأثر دون نزاع بالفارابي وابن سينا . وقد وقف في كتابه « دلالة الحائرين » جزءاً كاملاً على فكرة الألوهية . وهو يرى أن الله هو العلة الأولى وأصل الأشياء جميعها ، وجوده ضروري بذاته ، ولا سبيل إلى تحديده وتعريفه لأنه بسيط غاية البساطة (١) . ويستحيل أن تكون له صفة ثبوتية متميزة من الذات ، وكل ما جاء في الكتاب من صفاته إنما هو لإثبات كماله ونقي النقص عنه . وهذه لغة شبيهة كل الشبه بلغة الفارابي وابن سينا .

وكان أثر فلاسفة الإسلام ، وبخاصة ابن سينا وابن رشد ، في الفكر المسيحي أشد وأعظم . سبق لنا أن أشرنا إلى تيارين واضحين في هذا الفكر إبان القرن الثالث عشر ، وهما التيار السنوي ، والتيار الرشدي ، ولكل أنصاره ومؤيديه (٢) . وقد انصبا بوجه خاص على الفلسفة الإلهية ، وفي ضوءها أصبح اللاهوت المسيحي علماً متميزاً . وربما كان من أهم مستحدثات القديس توما الأكويني (١٢٧٤ م) أنه فلسف هذا اللاهوت ، على نحو ما فلسف ابن سينا علم الكلام ، وأضحت من قضايا الكبرى البرهنة على وجود الله ، وتحديد مدلول صفات الباري جل شأنه . وقد أشرنا من قبل أيضاً إلى موقف المسيحيين من هذه البرهنة . فالمدرسة الفرنسيسكانية أميل إلى الدليل الأنطولوجي الذي قال به ابن سينا ، لاسيما وهو شبيه بما قال به القديس أنسلم (١١٥٩) ، وترى أنه ألصق باللاهوت ، أو بعبارة أخرى بالميتافزيقا ، منه بالطبيعة . وبالعكس هذا ينحو توماس الأكويني منحنى ابن رشد ، ويؤثر برهان الحركة والعلّة الفاعلة ، ويستعين بفكرة الإمكان والضرورة على وجود الله (٣) . وأما الصفات فهم يصورونها في الجملة ، على نحو ما صنع فلاسفة الإسلام ، تصويراً عقلياً مجرداً ، فليست شيئاً زائداً عن الذات ، وتختلف كل الاختلاف عن

Maimonide, *Guide des Égarés*, T. I, p. 179 et suiv.

(١)

Madkour, Duns Scot entre Avicenne et Averroès, dans *Mélanges*, Le Caire, 1967, p. 119 - 131.

(٢)

Ibid.

(٣)

صفات الحوادث ، وترمى فقط إلى إثبات كمال الله وجلاله . وإذا وقفنا عند توما الأكويني وحده ، وجدناه يقرر أن صفة الله الأولى هي الوجود ، ووجوده يستلزم الصفات الأخرى من علم وقدرة وإرادة ، وليس علمه شيئاً سوى ذاته^(١) . وهم يؤكدون كما أكد فلاسفة الإسلام أن العالم مخلوق ، ولا عبرة في نظر ألبير الكبير (١٢٨٠ م) ولا في نظر توما أن يكون الخلق من عدم كما قال ابن رشد أو عن طريق الصدور كما قال ابن سينا .

وليس بعزيز علينا أن نعقد مقارنات بين فكرة الألوهية عند فلاسفة الإسلام ونظائرها لدى الفلاسفة المحدثين ، أمثال ! ديكارت ، واسبينوزا ، وليبنتر ، وقد حاول شيء من ذلك . ونقد كائناً للأدلة التقليدية لإثبات وجود الله يعود بنا إلى الفكر الإسلامي ، وما دار فيه حول هذه الأدلة من أخذ وردّ . وفي وسعنا أن نقرر الآن أن الفلسفة الإلهية العربية تعدّ من أغنى الفلسفات التي عرفها التاريخ ، فيها مادة غزيرة وعميقة ، وفيها فكر حر طليق . أخذت وأعطت ، وهي دون نزاع حلقة هامة من حلقات الفكر الإنساني . وما أجدرها أن تدرس وتعرف ، وقد كشف عن كثير من جوانبها في نصف القرن الأخير ، ولا تزال فيها كنوز دفيئة في حاجة ماسة إلى النشر والإحياء .

الباب الثاني

حرية الإرادة

الحرية لفظة عذبة ذات رنين خاص ، استرعت الأسماع ، واجتذبت القلوب ، وأوحت بكثير من الأغاني والأناشيد ، فتحت باب الأمل ، وعززت مطالب المظلومين ، ونصرت حقوق المهضومين . وهي إحدى القيم الإنسانية الكبرى ، ودعامة هامة من دعائم الشخصية ، وأساس للحساب والمسئولية . غرس بذرتها الأولى الأبطال والمجاهدون ، وانتصر لها الهداة والمصلحون ، وقدسها الشرائع والأديان . لم يقدرها الإنسان حق قدرها إلا بعد أن مر بأدوار من الخضوع والعبودية ، خضع لأسرته وعشيرته ، ثم لمدينته ودولته ، فعرفت حرية الجماعة قبل أن تعرف حرية الفرد . وقد صوّرت في مراحل التاريخ بصور شتى ، فالحرية في التاريخ القديم غيرها في التاريخ المتوسط ، وهما معاً تختلفان عن مدلول الحرية في التاريخ الحديث . ويباهى القرن الثامن عشر بانتصاره للحرية الفردية ، في حين انتقص هاركس في القرن التاسع عشر من شأنها ، وتنكرت لها الدكتاتوريات المعاصرة) ولم تتردد في أن تبطلش بها . على أن حرية الفرد وثيقة الصلة بحرية الجماعة ، وهما متضافرتان ومتكاملتان ، ورب فرد قاد شعباً إلى الاستقلال والحرية ، ورب مجتمع حارب الأحرار ، فكّم الأفواه وكسّر الأقلام . وعصور الحرية هي عصور الانطلاق والتقدم والاختراع والابتكار ، وجوها هو جوّ الفكر الصادق والعمل المثمر .

والحرية محببة لذاتها ، لأنها مجارة للطبيعة ، وشعور بالانطلاق الفطري دون حظر أو قيد . ومثلها الأعلى أن تستكمل مظاهرها في الفكر والاعتقاد ، والقول والعمل ، وتقديس الدساتير الحديثة الحريات على اختلافها . ولكن ليس معنى الحرية أن تسيء إلى العدالة ، أو أن تخرج على القانون ، ومن أبسط ضوابطها أن تعامل الناس بما تحب أن يعاملوك به . وليست الحرية في أن نسلم من المؤثرات الخارجية فحسب ، بل أن نسلم أيضاً من المؤثرات الداخلية ، فنقاوم الميول والأهواء ، ونبرأ من الضغائن والأحقاد ، وتلك هي حرية الحكيم . وقديماً قال متصوّفة الإسلام إن الحرية هي : « الخروج عن رقّ الكائنات ، وقطع جميع العلائق والأغيار ، فهي تحرّر من رقّ الشهوات ، وفناء إرادة العبد في إرادة الحق »^(١) . وقال لينتزر « إن حرية الخالق مطلقة ، ولا تكتمل حرية مخلوقاته إلا إذا سموا على شهوراتهم »^(٢) .

(١) القشيري ، الرسالة ، القاهرة ١٣١٨ هـ ، ص ١١٨ - ١١٩ .

Leipniz Nouveaux Essais, Paris 1936, L. II, ch - XXI.

(٢)

والحرية والإرادة لا تنفصلان ، فلا سبيل إلى إرادة حقة بدون حرية تسلم بها من استعباد النفس والبدن ، وتقف على قدميها إزاء المؤثرات والضغط الخارجى . فيفعل المرء ما يريد ، ويريد ما يفعل . وحرية الإرادة ، أو استقلال الإرادة ، أساس أخلاق الواجب عند كانط (١٨٠٤) ، وهى أساس المسؤولية بوجه عام . وقد حاول أرسطو (٣٢٢ ق . م .) وأبيقور (٢٧٠ ق . م .) قديماً أن يفسحا للحرية مجالاً فى الكون ونظامه . وشغل آباء الكنيسة بحرية الإرادة ليوفقوا بينهما وبين علم الله وعنايته ، وسار على نهجهم القديس أوغسطين (٤٣٠) والقديس توما الأكوينى (١٢٧٤) ، وبذلا جهداً كبيراً فى هذا التوفيق . وعنى الفلاسفة المحدثون كذلك بمشكلة حرية الإرادة ، أمثال : اسبينوزا (١٦٧٧) وبوسيه (١٧٠٤) وليبنتر (١٧١٦) . ولم يغفلها الفلاسفة المعاصرون ، أمثال : رينوثيه (١٩٠٣) ، وبوترو (١٩٢٣) ، وبرجسون (١٩٤١) . والواقع أن حرية الفرد خاضعة لبواعثه الداخلية من ميول وأهواء ، وخاضعة أيضاً لسلطان المجتمع من نظم وشرائع ، وعادات وتقاليد . وفوق هذا لا سبيل لأن يُفصل الإنسان فصلاً تاماً عن العالم فى نظمه وقوانينه ، وهنا يتسع مجال القول فى مشكلة حرية الإرادة ، وتباین الآراء .

والواقع أنه ما دام المرء لبنة فى بنية الكون الفسيح ، فإنه يخضع لما تخضع له ظواهره وأحداثه . وقديماً ذهب ديمقريطس (٣٧٠) وأبيقور إلى الميكانيكية الذرية (Mécánisme atomistique) لتوضيح هذه الظواهر ، ويتلخص ذلك فى أن الوجود والعدم ، والحركة والتغير إنما هى وليدة التقاء الذرات وانفصالها - فأفكار المرء وأفعاله تسير سيراً آلياً ، وتخضع لضرورة مطلقة لا محل فيها لحرية أو اختيار . وعبثاً حاول أبيقور أن يجد لحرية الفرد مكاناً فى هذه الميكانيكية العمياء ، زاعماً أن للذرات فى حركتها انحرافاً عن خط سقوطها ، وحرية الفرد ضرب من هذا الانحراف ، ولكنه انحراف آلى لا قصد فيه ولا إرادة . وذهب كثيرون من رجال الدين إلى القول بالجبر اللاهوتى (Fatalisme théologique) ، ومؤداه أن أحداث الكون جميعها إنما تصدر عن علم الله وإرادته ، وهى مقررة أزلاً ومحددة السير إلى الأبد . وبذا يصبح العبد ، وكأنه ريشة فى مهب الريح يسيرها كما يشاء ، فلا قدرة له ولا إرادة . واتتهى البحث العلمى الحديث إلى الحتمية العملية (Déterminisme scientifique) . وهى تقرر أن هناك علاقات ثابتة بين الظواهر الكونية على اختلافها ، وأنها خاضعة لقوانين لا تتخلف . ولا شك فى أن هذه العلاقات الثابتة لا تسمح بحرية كاملة ، ولا تفسح المجال لإرادة تختار .

* * *

فحرية الإرادة مشكلة ذات جوانب متعددة ، بين سيكلوجية وأخلاقية ، ودينية وفلسفية ، وقد شغلت الأذهان منذ عهد بعيد . ولم نصنع شيئاً أكثر من أن نشير إلى هذه الجوانب ، وإنا لتسأل إزاءها أين حرية الفرد فى هذا كله ؟ وهل من سبيل حقاً إلى القول بحرية إرادة مطلقة ؟ . ويعيننا أن نجيب عن هذا السؤال فى ضوء ما انتهى إليه مفكرو الإسلام .

مشكلة حرية الإرادة في الفكر الإسلامي :

لمشكلة حرية الإرادة فعلاً شأن خاص في تاريخ الفكر الإسلامي ، وتعد من أولى المشاكل العقلية التي استوقفت المسلمين . اتجهت إليها أذهان العامة ، وتدارسها الخاصة منذ عهد مبكر . نارت حولها الأسئلة . وعقدت من أجلها حلقات الجدل والمناقشة ، وقامت باسمها مدارس فكرية متميزة ، وبقيت هذه المدارس تتنوع وتتعدد على مر الزمن . عمقت درسها ، وانتهت في موضوع حرية الإرادة إلى آراء وحلول لا تخلو من جرأة وشجاعة وجهد صادق في التوفيق بين العقل والنقل ، ولها وزنها إذا ما قورنت بنظائرها في الثقافات الأخرى . واضمحى هذا الموضوع باباً هاماً من أبواب الدراسات الكلامية ، وعبر عنه بأسماء مختلفة ، فسمى « خلق الأفعال » ، و « الاستطاعة » ، و « الجبر والاختيار » ، و « القضاء والقدر » . ولم يقف أمره عند المتكلمين وحدهم ، بل عرض له الفلاسفة ليلاثموا بينه وبين مبدأ السببية والعناية الإلهية . وحاول المتصوفة أن يفسروا الحرية على طريقتهم ، وأن يسموها بها عن مستوى الجسم والمادة . وعالج الفقهاء والمشرعون موضوع القصد والإرادة ليقيموا عليه دعائم الجزاء والمستولية ، وأنواع القصاص والعقوبة . وربما سرت إلى هذه الدراسات عدوى بعض الأفكار الأجنبية ، ولعل من بينها ما وجه النظر إليها ، ولكنها في جملتها إنتاج إسلامي أصيل خضع أولاً لظروف البيئة والمؤثرات الداخلية .

* * *

ولم تدرس بعد مشكلة حرية الإرادة في الإسلام دراسة مستقلة ومستوعبة ، واكتفى فيها غالباً بشذرات وإشارات عابرة ، اللهم إلا بحث قام به الأستاذ متجو ميري وث للحصول على درجة الدكتوراه ، في الفلسفة منذ ٣٠ سنة تقريباً ، وعنوانه :

Free Will and Predestination in Early Islam^(١)

وقد وقف به فعلاً عند الثلث الأول للقرن الرابع الهجري ، وعرض فيه بخاصة للخوارج والمرجئة ، والقدرية والجبرية ، والمعتزلة . وما أحوجتنا أن نتتبع هذه المشكلة في نشأتها وتطورها ، وأن نقف عند شتى الآراء المتصلة بها ، وأن نوازن بينها وبين آراء كبار المفكرين القدامى والمحدثين . وقد وضع فيها المسلمون كتباً شتى مؤيدة لحرية الإرادة أو معارضة لها ، ولم نقف على كثير منها^(٢) ، وفيها وصلنا قدر كاف لتوضيح جوانبها والكشف عن وقائعها . وسنبينها لدى المصدر الأول ، وفي المدارس الكلامية الكبرى ، ولدى بعض الفرق التي عنيت بها ، وعند الفلاسفة والمتصوفة - ولن يفوتنا أن نشير إلى منزلتها في تاريخ الفكر الإنساني ، وأن نربط ما قال به الإسلاميون بأشباهه في مراحل التاريخ المختلفة .

W. Montgomery Watt Free Will and Predestination in Early Islam, London 1948. (١)

(٢) ابن النديم ، الفهرست ، القاهرة ١٩٣٠ ، ص ٢٥٠ ، ٢٥٤ ، ٢٥٦ .

الفصل الأول

نشأة المشكلة

يحاول الإنسان عادة إذا أخطأ أو خاناه التوفيق أن يرد خطأه وإخفاقه إلى أسباب وظروف خارجية عنه ، ولا يبالى أن يكون في ذلك ما يتقص إرادته أو يعدو على حريته . أما إن وفق وأصاب ، فإنه يعتز بأن التوفيق ثمرة جهده ، وأن الصواب صنع إرادته ، وتلك ظاهرة تلاحظ بانتظام . وقد كان الرعيل الأول من المسلمين يؤمنون بتوفيق الله الدائم لهم ، وينعمون ، بنصره المؤزر ، ويعيشون في جو امتلاً بحرارة الإيمان وصدق اليقين ، وعلى هذا نستبعد أن تكون مشكلة القدر قد أثرت إثارة واضحة في عهد النبي والخلفاء الراشدين ، ونشك فيما يُعزى إليهم من أقوال في هذا الشأن ^(١) - ويوم أن حلت المحن ، وثارت فتنة عثمان ، وحارب المسلمون بعضهم بعضاً ، وقيلَ التحكيم فريق وأنكره آخرون ، وبدأ الناس يتساءلون عن الكبائر والصغائر ، ويحكمون على مرتكبها بأنه مؤمن أو كافر أو في منزلة بين المنزلتين ، يوم أن ظهر ذلك كله أصبح للبحث في القدر محل . لا سيما وقد اعتنقت الإسلام أجناس وشعوب ذات ثقافات قديمة ، حملت معها ما حملت من آراء وأفكار . ويمكننا أن نقرر أن مشكلة القدر من مستحدثات النصف الثاني من القرن الأول للهجرة ، ولكنها لم تعلن ويعرف لها أنصار إلا في آخرياته . فأخذ أناس يردون كل شيء إلى الله وهم الجبرية ، وذهب آخرون إلى أن العبد خالق أفعاله وهم القدرية .

وكان طبيعياً أن يعزى إلى بعض كبار الصحابة والتابعين أقوال في هذا الشأن ، فينسب إلى عبد الله بن عمر (٧٤ = ٦٩٤) ، وهو في مقدمة السلفيين ، أنه قيل له « إن فلاناً من الشام يقرئك السلام ، فقال إنه بلغني أنه قد أحدث التكذيب بالقدر ، فإن كان قد أحدث فلا تقرأ مني عليه السلام » ^(٢) . وتضاربت الأقوال حول الحسن البصري (١١٠ = ٧٣٩) ، فعُدّ تارة بين القدرية ، وأخرى بين الجبرية ، وظن أنه كان قدرياً أولاً ، وأنه بعث برسالة إلى عبد الملك ابن مروان (٩٦ = ٧١٥) يؤيد فيها القائلين بحرية الإرادة ، ثم عدل عن ذلك في أخريات حياته . ونحن أميل إلى ما قال به الذهبي من أن القدرية والجبرية كانوا يحاولون ضمه إلى صفوفهم ليستعينوا بجاهه ومنزلته ، ولعله كان أقرب إلى ما قال به الصدر الأول من ردّ كل شيء إلى علم

(١) ومن أوضح الأمثلة على ذلك ما قيل من أن علياً ناقش القدرية وردّ عليهم (الإسفرائيني، التبصير في الدين، القاهرة ١٩٤٠ ص ٥٨) ، وأغلب الظن أن ذلك من وضع المتأخرين .

(٢) أحمد أمين ، فجر الإسلام ، القاهرة ١٩٣٥ ، ص ٣٤٩ .

الله وقدرته ^(١) . ويروى أن غيلان الدمشقي (١٠٥ = ٧٢٢) وقف على حلقة ربيعة الرأي (١٣٦ = ٧٥٣) ، وقال له : « أنت الذى تزعم أن الله يحب أن يعصى ، فقال له ربيعة : أنت الذى تزعم أن الله يعصى قسراً » . ^(٢)

وكان لا بد للسياسة أن تسهم فى شىء من ذلك ، ويظهر أن بنى أمية كانوا يكرهون بوجه عام القول بحرية الإرادة لاعتبارات دينية وسياسية ، لأن القول بالجبر يخدم سياستهم ، فهم يقولون إنهم جاءوا بقضاء الله وقدره ، وإذن يجب على المسلمين طاعتهم والخضوع لهم . ولعمر ابن عبد العزيز (١٠١ = ٧٢٠) ، وهو من نعرف فى تقواه وورعه واستمساكه بما كان عليه الصدر الأول ، مواقف مشهورة ضد القائلين بحرية الإرادة ، وبخاصة ضد غيلان الدمشقي ، وكان يعمت الخوض فى هذه المسائل . ولم يخرج عن ذلك من خلفاء بنى أمية إلا يزيد بن الوليد (١٢٦ - ٧٤٤) الذى دعا الناس إلى القدر وحملهم عليه ، وقرب أصحاب غيلان ^(٣) . وحذا حذوه مروان بن محمد (١٣٢ - ٧٥٠) الذى أخذ عن أستاذه الجعد بن درهم (١١٧ = ٧٣٥) . وفى جو هذا الأخذ والرد جهد المتخصصون فى إعدام وجهة نظرهم بشئى الحجاج ، وحاول كل أن يجد فى الكتاب والسنة ما ينتصر له ، ولو بأضعف الروايات ، وربما دفعت الخصومة أو سوء النية إلى شىء من الوضع والتلفيق ، وعلى الباحث أن يلاحظ ذلك ويتنبه إليه ، وألا يأخذ بالروايات على علائها . والجزبيات الطائفية والمذهبية ليست أقل خطرا من الحزبيات العنصرية والسياسية ، وكثيراً ما حملت أصحابها على تصوير الأمور على غير وجهها ، واختلاق ما لا أساس له .

مظاهرها فى الكتاب والسنة :

القرآن كتاب الله ، وآية نبيه ، ومنبع أصول الدين ، والمصدر الأول للتشريع . قنع صحابة كثيرون منه بالمعنى الإجمالى ، دون دخول فى تفاصيل مدلول الألفاظ والتراكيب . وإذا تعمق بعضهم ، اكتفى بالدلالة اللغوية ، وربما أضاف إليها شيئاً من أسباب النزول ، أو قصصاً من أخبار اليهود والنصارى . ولو تتبعنا ما نقل عن الصحابة وصدر التابعين من تفسير ، ما وجدنا فيه أثراً من انتصار لمذهب ديني ، أو استنباطاً لحكم فقهي . ويوم أن تعارضت الآراء ، واختلفت وجهات النظر ، أخذ كل فى البحث عما يؤيد وجهة نظره من سند قرآني . وربما استخدمت الآية الواحدة ، بضرب من الفهم والتأويل ، فى إثبات الشئ وضده . وتوسع المتكلمون والفقهاء فى هذا كل التوسع ، وجدوا فى البحث عن دليل قرآني لما يذهبون إليه أو يقولون به ، وتأثر علم

(١) شمس الدين الذهبي ، تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام ، القاهرة ١٩٤٥ ، ج ٤ ، ص ٩٨ - ١٠١ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٣٥٠ .

(٣) المسعودي - مروج الذهب ، القاهرة ١٣٠٣ هـ ، ج ٢ ، ص ١٥٠ .

التفسير بذلك كل التأثير ، ومن الناحية الكلامية هناك تفاسير تعبّر عن وجهة نظر المعتزلة ، وأخرى تعبّر عن وجهة نظر أهل السنة .

ولعل مشكلة القدر من أولى المشاكل الكلامية التي حاول الباحثون أن يدعموها بسند من القرآن الكريم ، وفيه مجال فسيح لها ، فمن آياته ما يؤيد حرية الإرادة ، ومنها ما يعارضها ، ونكتفي بذكر أمثلة منها . فمما يؤيدها قوله تعالى : « قد جاءكم بصائر من ربكم ، فمن أبصر فلنفسه ، ومن عمى فعليها » (الأنعام : ١٠٤) . وقوله : « جزاء بما كانوا يكسبون » (التوبة : ٨٢ ، ٩٥) ، وقوله : « قل يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم ، فمن اهتدى فإنما يهتدى لنفسه ، ومن ضلّ فإنما يضلّ فعليها » (يونس : ٣٠) ، وقوله : « فمن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر » (الكهف : ٢٩) ، وقوله : « من عمل صالحاً فلنفسه ، ومن أساء فعليها » (فصلت : ٤٦) ، وقوله : « كل نفس بما كسبت رهينة » (المدثر : ٣٨) .

وفي القرآن آيات أخرى كثيرة دالة على أن أفعال العباد مقدرة عليهم ، ونجتزئ بذكر بعضها . قال تعالى : « إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ، ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم ، وعلى أبصارهم غشاوة ، ولهم عذاب عظيم » (البقرة : ٦ - ٧) . وقال : « من يهد الله فهو المهتد ، ومن يضلّل فأولئك هم الخاسرون » (الأعراف : ١٧٨) . وقال : « قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا » (التوبة : ٥٩) ، وقال : « وربك يخلق ما يشاء ويختار ، ما كان لهم الخيرة » (القصص : ٦٨) ، وقال : « ماذا أراد الله بهذا مثلا ، كذلك يفضل الله من يشاء ، ويهدي من يشاء » (المدثر : ٣١) ، وقال : « وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين » (التكويد : ٢٦) .

وذهب بعض الباحثين إلى أن السور المكية أميل إلى تقرير حرية الإرادة ، في حين أن السور المدنية أميل إلى تقرير الجبر ، وهذا توزيع لا يؤيده الواقع ، فإن « الأعراف » مثلا ، وهي مكية ، فيها ما يؤيد الجبر ، و « التوبة » ، وهي مدنية ، فيها ما يؤيد حرية الإرادة . وربما ظهر الجانبان في آن واحد ، كما لاحظ ابن رشد ، مثل قوله تعالى : « أولمّا أصابكم مصيبة قد أصبتم مثليها ، قلتم أنى هذا ، قل هو من عند أنفسكم إن الله على كل شيء قدير ، وما أصابكم يوم التقى الجمعان فياذن الله » (آل عمران ١٦٥ ، ١٦٦)^(١) ويمكن أن يقال إن الاستدلال بالقرآن في هذه المشكلة شبه متعادل ، وفيه ما يؤيد القدرية والجبرية على السواء ، ولعل في ذلك إشارة إلى أن الأفعال فيها اختياري ، وفيها اضطراري . ومهما يكن من أمر ، فإن هذه الآيات كانت موضع احتجاج من جانب وتأويل من جانب آخر .

والحديث هو المصدر الثاني من مصادر الدين ، وعليه أيضاً عوّل المتكلمون والفقهاء . لا سيما وهو يفصل يحمل القرآن ، ويقيد مطلقه ، ويخصّص عامه ، ويعرض أحيانا لأموير

(١) ابن رشد ، مناهج الأدلة في عقائد الملة ، القاهرة ١٩٥٥ ، ص ٢٢٣ .

ذكر لها في القرآن . وشاءت الظروف أنه لم يدون في عهد النبي ، ولم يسجل إلا قليل منه ، إلى أمره للذاكرة والرواية وبقي هكذا حتى منتصف القرن الثاني ، حين بدأت جماعة في جمع الأحاديث التي صحت عندها ، ثم توالى حركة الجمع والتسجيل في كتب مفصلة ، كموطأ لك وصحيح البخاري . وكان بعض الصحابة ضئيلاً بروايته خشية النسيان أو الكذب ، بينما توسع ذلك آخرون . وفي تعدد الرواة وتفاوت حفظهم ما يؤدي إلى اختلاف الرواية ، هذا إلى ما طرأ بعد من خصوصيات سياسية ، وخلافات مذهبية ، شجعت على الوضع والاختراع ، وأضحى س غير الناس^(١) .

ولمشكلة القدر نصيب من ذلك ، فقد رويت فيها أحاديث تؤذن بأنها أثرت منذ عهد بكر ، فمثلاً عن جابر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر بيرة وشره ، وحتى يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه ، وما أخطأه لم يكن ليصيبه » . وهذا ما سبق أن استبعدناه . وعقد كل من البخاري (٢٥٨ = ٨٧٠) ومسلم (٢٥٢ = ٨٦٥) في صحيحه تاباً « للقدر » ، ذكر فيه الأحاديث المتصلة به ، وقد سرد البخاري منها نحو ٢٥ ، وسرد مسلم نحو الأربعين^(٢) . وتكاد تدور كلها حول الأعمال والأرزاق والآجال ، ومنها ما ورد في صحيحين ، مثل قوله صلى الله عليه وسلم : « إن الرجل يعمل بعمل أهل النار ، حتى ما يكون نه وبينها غير ذراع أو ذراعين ، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها ، وإن رجل يعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها غير ذراع أو ذراعين ، فيسبق عليه الكتاب عمل بعمل أهل النار فيدخلها » . ومثل قوله : « ما من مولود إلا ويولد على الفطرة ، وأبواه يهودانه أو ينصرانه ... قالوا يا رسول الله أفرأيت من يموت وهو صغير ، قال الله تعالى أعلم بما كانوا عاملين » .

* * *

وتميل كلها إلى تأييد فكرة الجبر ، وليس من بينها ما يناصر الاختيار إلا بشيء من الاجتهاد التصرف ، مثل : « كلٌ ميسرٌ لما خلق له » . وشاء ابن رشد أيضاً أن يتخذ من حديث ما من مولود « دليلاً على الاختيار ، ولا يخلو ذلك من تأويل وتوسع^(٣) . ولعل في هذا ما يفسر لنزعة السلفية القوية التي سادت في أخريات القرن الأول الهجري وأوائل القرن الثاني ، والتي كانت ترمي إلى محاربة أقوال أمثال معبد الجهني (٨٠ = ٦٩٨) وغيلان الدمشقي (١٠٥ = ٧٢٢) من أنصار حرية الإرادة . وإذا كان هذا الرعيل الأول قد اتجه نحو الكتاب والسنة يستمد منهما ما يؤيد وجهة نظره ، فإن المدارس التالية من حنابلة وأشاعرة وماتوريدية قد توسعوا

(١) البخاري . الجامع الصحيح ، القاهرة ١٢٨٦ هـ ، ج ٤ ، ص ١١٧ - ١٢١ .

(٢) مسلم . الجامع الصحيح ، القاهرة ١٩٥٥ ص ٢٠٤٧ .

(٣) ابن رشد ، مناهج الأدلة ، ص ٢٢٣ - ٢٢٤ .

في هذا كل التوسّع وتفتّحوا فيه . وإذا كان المعتزلة قد تحفظوا في الاستدلال بالحديث ، فإنهم وقفوا من الآيات القرآنية موقف المؤول والمفسر .

التيارات الأجنبية :

لم يبق اليوم محل للشك في تأثير ثقافة بأخرى وأخذها عنها ، فالتبادل الثقافي ظاهرة إنسانية لوحظت في الماضي ، ولا تزال تلاحظ في الحاضر . وليس فيها عيب ولا نقص ، ذلك لأن الثقافات الحية هي التي تأخذ وتعطي ، وفي أخذها وعطائها حفظ لتراث البشرية وإمداد له . والخطأ كل الخطأ في أن تصوّر هذه الظاهرة على غير وجهها ، وأن تعد مجرد ضرب من التقليد الأعمى والنقل الحرفي . فإن لكل ثقافة ظروفها ومكوناتها ، وفي وسعها أن تستحدث طرازاً خاصاً بها ، وإن التقت مع الثقافات الأخرى في جوانب مشتركة . وقد سبق لنا أن أشرنا إلى أن الثقافة الإسلامية أخذت عن الشرق والغرب ، وتبيّن ما تبيّن من آراء وأفكار أجنبية ، ولم يعد هذا في شيء على شخصيتها ، بل دمغته بطابعها ، وأضافت إليه ما أضافت من بحثها وإنتاجها .

وقد نبتت مشكلة حرية الإرادة لدى المسلمين - كغيرها من مشكلات فلسفية وكلامية (أخرى - في جو اختلط فيه العرب بأجناس وعناصر مختلفة ، والتقوا بأفكار وآراء أجنبية ، وليس بغريب أن توجههم نحو أمور لم تخطر ببالهم من قبل - ثم أخذ المسلمون يعالجونها على طريقتهم الخاصة ، ويلائمون بينها وبين دينهم ومعتقداتهم . ونحن نعلم أن لهذه المشكلة تاريخاً في الفكر اليوناني ، وفي الفكر الديني بوجه عام . وقد عني بها آباء الكنيسة الأول ، ووقّى على آثارهم القديس أوغسطين الذي وضع فيها بحثاً بعنوان (De libro arbitrio) . وبقى رجال الدين ، بل العامة من المسيحيين ، يديرون حولها حواراً في بيئاتهم المختلفة . ويتلخص في أن المخلوقات لا تستطيع أن تحدث شيئاً إلا بعون من الله ، ولا تفعل خيراً إلا بلطف منه وفضل ، وأن علمه الأزلي محيط بما حدث وما سيحدث . وهنا يرد السؤال : أين حرية الإرادة في هذا كله ؟ وحاول أوغسطين دون جدوى أن يحل هذا الإشكال ملاحظاً أن فكرة الزمن لا اعتبار لها بالنسبة لله ، وإذن لا محل لأن نتحدث في مقامه عن ماضٍ ومستقبل ، وفاته أن علم الله وقدرته محيطان بكل شيء ، فلم يفسح إلغاء فكرة الزمن المجال لقدرة العبد وإرادته . وذهب مفكرون مسيحيون إلى حلول أخرى سنعرض لبعضها .

وعرف هذا الحوار في دمشق ، وكانت مركزاً مسيحياً هاماً قبل الفتح الإسلامي ، وعاشت فيها جالية مسيحية إلى جانب المسلمين في تسامح ديني ملحوظ . وليس ببعيد أن يكون هذا الحوار قد امتد منه شيء إلى البصرة التي تعد في مقدمة المراكز الثقافية الإسلامية الكبرى في القرن الأول الهجري ، والتي كانت ملتقى ثقافات مختلفة ، وكانت على مقربة من بعض المدارس المسيحية الشرقية . ويذهب مؤرخو الفرق إلى أن مشكلة الجبر والاختيار عدوى انتقلت إلى الإسلام من

المسيحيين في دمشق أو من مسيحيي البصرة (١).

وعلى رأس هؤلاء المسيحيين يجب أن نشير إلى يحيى الدمشقي (١٢٧ = ٧٤٩) الذي ولد في خلافة معاوية ، وعاش مع والده في كنف خلفاء بني أمية ، وكان أبوه مشرفاً على الشؤون المالية لعبد الملك بن مروان . وبقي يحيى في دمشق إلى أن بلغ الخمسين ، وتولى رئاسة الطائفة المسيحية بعد أبيه ، ولا بد أن يكون قد عرف العربية وتكلمها ، وإن كانت كتبه التي وصلت إلينا باليونانية . وليس بغريب أن يدور بينه وبين جيرانه ومواطنيه المسلمين حوار حول بعض المسائل الدينية ، ويؤكد هو نفسه هذا الحوار في رسالته : « نقاش بين مسيحي ومسلم » (٢) . وقد وقف في بحوثه الدينية عند مشكلة حرية الإرادة ، وكان يرى أن الأفعال الإنسانية ضربان : جبرية واختيارية . والجبرية هي التي تحدث بغير شعور كنمو الجسم ، أو تحت تأثير حاجة طبيعية كالأكل ، أو عن خطأ غير مقصود كمن أطلق سهماً على صيد وأصاب إنساناً . والأفعال الاختيارية هي التي تصدر بمحض إرادة الشخص ، وبعد فكر وروية لتحقيق لذة أو منفعة ، فهي أفعال مقرونة بقدرة وإرادة ، وفي وسع المرء أن يفعلها وألا يفعلها . والأفعال الجبرية من صنع الله ، والأفعال الاختيارية من صنع العباد (٣) . ومن المحتمل أن يكون يحيى الدمشقي قد تبادل أمثال هذه الأفكار شفويّاً في أثناء مقامه في دمشق مع بعض من كان يلقاها من المسلمين ، أما أن يكتب فيها ويؤلف فالأرجح أن ذلك لم يتم إلا بعد انتقاله إلى القسطنطينية . وقد أشرنا إلى أنه عاش في دمشق إلى جانب التسعة أو العشرة الأول من خلفاء بني أمية ، وهم لم يكونوا في الجملة من أنصار حرية الإرادة ، ولم يستسيغوا كثيراً التحدث في هذا الموضوع (٤) .

وقد شغلت صلة يحيى الدمشقي بالفكر الإسلامي الباحثين ، وبخاصة المستشرقون ، منذ أخريات القرن الماضي . فعالجها أولاً فون كريب (٥) . وتوسع فيها كارل بيكر (٦) . وأخذ عنهما ألفونس فاللينو (٧) . وعرض لها أخيراً موريس سبل ، وحاول أن يقارن آراء الدمشقي بآراء القدرية (٨) .

(١) الشهرستاني ، الملل والنحل . القاهرة ١٣١٧ هـ ، ج ١ ص ٥٩ ، البغدادى ، الفرق بين الفرق ،

القاهرة . مطبعة المعارف ص ١٥ .

(٢) G. Graf, *Geschichte der arabischen Christlichen Literatur*; Ringesgren (H), *Studies* (٢)

in arabic fatalism, Uppsala 1955.

De Fide Orthodoxa, Book II.

(٣)

(٤) ص ٩٣

(٥) Von Kremer, *Culturgeschichte der Streifzüge den Gebiete des Islam*. Leipzig 1875.

(٦) C.H. Becker, *Christliche Polemik und Islamische Dogmenbildung*, in *Zeitschrift für Assyriologie*, XXVI, 1911.

(٧) C.A. Nallino "Sole nome di Mu'tazilitti, in *Rivista Orientali*, Roma, T. VII;

انظر أيضاً : مدنى . التراث اليوناني ، القاهرة ، ص ٢٠٢ - ٢٠٣ .

(٨) Morris Seale, *Muslim Theology, Study of the Origin with reference to the Church Fathers*, London 1964.

المسلمين . ولا تخلو هذه المقارنة من غلو وإسراف ، لأنها لا تنصب على ما قال به أحد معاضري الدمشقي ، أمثال معبد وغيلان ، وإنما تقوم على آراء ظهرت بعد ذلك بنحو قرن ، ومن أشخاص لم يعرفوا الدمشقي ولم يقفوا على كتبه اليونانية ، وهم بوجه خاص معتزلة البصرة - ويذهب موريس سيل أيضاً إلى أن الخوارج الأول عرضوا لشيء من حرية الإرادة في حديثهم عن العدل الإلهي ، وليست لدينا مع الأسف مصادر مباشرة في هذه الناحية ، وما وصلنا عنهم يؤيد أنهم كانوا إلى ظاهر النص أميل ، وما عزى إليهم من آراء كلامية يرجع إلى القرن الثاني للهجرة ، واستولت عليهم في البداية المشكلة السياسية من خلافة وتحكيم ، ولم يحظوا في العهد الأموي باستقرار يسمح بدرس أو فلسفة ، وإذا كان الأباضية قد عرضوا للاستطاعة وخلق الأفعال ، فإنما تم ذلك في مرحلة متأخرة ، وبعدها من الفرق الأخرى وبخاصة جماعة المعتزلة ، وسنقفل هذا فيما بعد ^(١) .

* * *

وفي ضوء ذلك نستطيع أن نقرر أن هناك تيارات أجنبية سرت إلى العالم الإسلامي ، وأن منها ما يتصل بمشكلة حرية الإرادة . وقد أثرت هذه المشكلة في دمشق ، حيث كانت توجد جالية مسيحية كبيرة ، وعلى رأسها بعض آباء الكنيسة . وثبت أن معبد الجهنّي زار دمشق ، وأن غيلان أقام بها ، وهما اللذان أثارا هذه المشكلة لأول مرة في الإسلام ، ولا يبعد أن يكونا قد وقفا على ما جرى من حوار حول هذا الموضوع . ولكن أن نذهب ، كما صنع موريس سيل ، إلى عقد مقارنات ومقابلة آراء بعضها ببعض ، فهذا ما لا سبيل إليه في ضوء مصادرنا الحالية ^(٢) .

أوائل ممثلي الجبر والاختيار :

شغل المسلمون كما قدمنا في آخريات القرن الأول الهجري بمشكلة الجبر والاختيار ، ودار فيها أخذ ورد يميناً وشمالاً ، في دمشق والمدينة والبصرة - وأسهم فيها رواة ومحدثون ، ودعاة وخلفاء . فذهب فريق إلى القول بحرية الإرادة ، وسموا « القدرية » لأنهم أثبتوا للإنسان قدرة على أعماله ، ولا تخلو هذه التسمية من غموض وتناقض ، وربما أريد بها شيء من النكاية والزراية ، وعلى رأس هؤلاء معبد الجهنّي وغيلان الدمشقي . وذهب فريق آخر إلى أن الإنسان مسير لا مخير فلا إرادة له ولا قدرة ، ليس له إلا ما أراد الله ، ولا قدرة له على شيء ، وإنما يخلق الله أفعاله ، وسموا الجبرية ، وعلى رأسهم الجهم بن صفوان .

ثلاثة أداروا هذه المشكلة في البداية ، منهم اثنان قدريان ، وواحد جبري ، وقد عرفوا

(١) ص ١١٠

(٢) عرض لهذا الموضوع حديثاً في تفصيل الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه : مذاهب الإسلاميين ،

بيروت ١٩٧١ ، ج ١ ، ص ١١٢ - ١٢٠ .

بالجرأة والشجاعة ، انتقدوا خلفاء بنى أمية ، واستنكروا كثيراً من تصرفاتهم . وهُوبوا لساناً ناطقاً وحجة بالغة ، وجاهدوا في سبيل آرائهم إلى أن أسلموا وأرواحهم شهداء الحق والمبدأ - ونأسف لنقص معلوماتنا عنهم ، وبخاصة الاثنان القديران ، ولعل ذلك راجع إلى أن آراءهم اندمجت في آراء المدارس الكبرى التالية ، ولم يجدوا من الأتباع ما يرددها باسمهم ويحفظها عنهم . وسنقف عندهم تبعاً لنئين كيف صوّروا مشكلة الجبر والاختيار ، ورسموا نقطة البدء فيها .

معبد الجهني (١) (٨٠ = ٦٩٩) تابعى ومحدث ، وأول من دعا إلى القول بحرية الإرادة . نشأ في البصرة ، وتقل بين العواصم الإسلامية الكبرى ، فزار دمشق والمدينة ، وكان له فيها تلاميذ وأتباع - تابع الأحداث السياسية في عصره ، وأخذ على بعض خلفاء بنى أمية ظلمهم وجورهم ، وخرج عليهم مع ابن الأشعث ، وقتله الحجاج (٩٥ = ٧١٤) ، ولم يصلنا من آرائه شيء يذكر ، اللهم إلا أنه كان يتكلم في القدر والاستطاعة ، وكأنما كان ينكر فكرة القضاء المحتوم التي يتعلل بها الحكام لتسويغ تصرفاتهم ، ويرتكب باسمها المحكومون ما يرتكبون من معاص وأثام^(١) ، فدافع عن شرعية التكليف ، وأنكر القدر الذي يسلب الاختيار .

غيلان الدمشقي (١٠٥ = ٧٢٢) ، خطيب فصيح ، وجدلى ماهر ، وتقى ورع . كان أبوه مولى لعثمان بن عفان ، فارتبط من قديم بنى أمية ، وعاش في دمشق على مقربة منهم ، ولم يمنعه هذا من أن ينكر تصرفاتهم ، وجاهر بهذا عمر بن عبدالعزيز (١٠١ = ٧٢٠) وهو أعلمهم . اتّصل بالحسن البصري ، وشهد مجلسه ، وكان له حوار مع ربيعة الرأي ومع عمر بن عبدالعزيز نفسه في مشكلة القدر ، وقد نهاه عن أن يخوض فيها . وتقديراً لمتزلته لزم الصمت زمناً ، ثم اتى به الأمر إلى أن خرج على هشام بن عبد الملك (١٢٥ = ٧٤٣) ، فمَثَل به ، بفتوى - فيما يقال - من الأوزاعي إمام الشام ، وأغلب الظن أن قتله هو الآخر لم يخل من اعتبارات سياسية (٢) .

وموقفه من القدر واضح ، فهو ثاى من تكلم فيه بعد معبد ، وتنسب إليه فرقة الغيلانية ، وعُدَّ من رجال الطبقة الرابعة من المعتزلة ، وبقدراً يعتز به هؤلاء تحامل عليه أهل السنة . وكان يرى أن الحسنات والخير من الله ، والشر والسيئات من الإنسان ، والاستطاعة عنده هي السلامة وصحة الجوارح . وفي كلام له مع عمر بن عبد العزيز - فيما يروى - : « هل وجدت يا عمر حكماً يعيب ما يصنع ، أو يصنع ما يعيب ، أو يعذب على ما قضى ، أو يقضى ما يعذب عليه ؟ أم هل وجدت رشيداً يدعو إلى الهدى ثم يضل عنه ؟ أم هل وجدت رجلاً يكلف العباد فوق الطاقة أو يعذبهم على الطاعة ؟ أم هل وجدت عدلاً يحمل الناس على الظلم والتظالم ؟ وهل

(١) انظر في ترجمته : ميزان الاعتدال ٣ / ١٨٣ ، البداية والنهاية ٩ / ٤٤ .

(٢) انظر في ترجمته ، المعارف لابن قتيبة ٢٢٤ ، تاريخ الطبرى ٢ / ١٧٣٣ ، النية والأمل ١٥ - ١٧ ،

وجدت صادقاً يحمل الناس على الكذب والتكاذب بينهم؟^(١) - فهو يقرر بهذا مبدأ حرية الإرادة . وأن الله لا يعمل إلا الأصلح ، فلا يقضى بالمعاصي ، بل يرتكبها الإنسان بمحض إرادته . وكيف يعذب الله على فعل فعله هو ، وهو عادل لا يظلم ، ورحم لا يكلف بما لا يطاق ، وحكيم لا يفعل ما هو مذموم ؟ وسنرى فيما بعد كيف توسع المعتزلة في هذا ، وكوّنوا منه نظريات متصلة .

وقد نسب إلى غيلان أنه كان يقول بالإرجاء ، وزعم أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص ، ولا يتفاضل الناس فيه^(٢) . وفي هذا مافيه من تعارض مع القول بمبدأ حرية الإرادة ، وأن الإنسان مسئول عما يفعل ، وأن في وسعه أن يسعد نفسه وأن يشقىها - والإرجاء في الحقيقة نزعة ترمى إلى شيء من التفويض ، وتتحاشى الحكم على تصرفات يعز الحكم عليها ، لا سيما إذا اتّصلت بأشخاص لها قدرها كعُتْمَان وعلى - ولم تقف هذه النزعة عندفرقة أو أفراد معينين ، فهناك مرجئة من أهل الحديث ، ومن القدريّة ، ومن الجبريّة ، ومن الخوارج . ومن المؤرخين من عدّ أبا حنيفة مرجئاً . وقد قويت هذه النزعة في النصف الثاني من القرن الأول الهجري ، وفي أوائل القرن الثاني ، ثم تلاشت وضعفت بعد ذلك

الجهنم بن صفوان^(٣) (١٢٧ = ٧٤٥) ، أعرض شخصية ، وأعمق أثراً من زميله السابقين ، واشتهر مثلهما بقوة الحجّة وفصاحة اللسان ، يدعو الناس فتعذبهم فصاحته . قال بالجبر وعُرف به ، وأسس فرقة الجهمية التي عمّرت بعده طويلاً . وسبق لنا أن عرضنا له وآرائه في مشكلة الألوهية ، ونقف هنا عندآرائه في مشكلة حرية الإرادة .

وصورها الشهرستاني بأنه يرى « أن الإنسان لا يقدر على شيء ، ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور في أفعاله ، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار^(٤) » . والثواب والعقاب والتكليف جبر كالأفعال^(٥) - وصورها الأشعري تصويراً يختلف عن هذا بعض الشيء ، ملاحظاً أنه تفرّد بالقول بأنه : « لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده ، وأنه هو الفاعل ، وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز ، كما يقال : تحركت الشجرة ودار الفلك وزالت الشمس . وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله سبحانه . إلا أنه خلق للإنسان قدرة كان بها الفعل ،

(١) ابن المرتضى ، طبقات المعتزلة ، بيروت ١٩٦١ ، ص ٢٦ .

(٢) الأشعري ، مقالات ، ج ١ ، ص ١٣٦ . البغدادى . الفرق ؛ ص ١٢٥ ، الشهرستاني ، ملل ،

ج ١ ص ١٩٠ .

(٣) انظر في ترجمته ؛ كتاب الانتصار للخياط ، ص ١٨١ ، ميزان الاعتدال للذهبي ، ١٩٧ / ١ ،

الكامل لابن الأثير ، حوادث سنة ١٢٨ ، تاريخ الجهمية للقاسمى ، الفصل لابن حزم ، ٢٠٤ / ٤ - ٢٠٥ .

(٤) الشهرستاني ، ملل ، ج ١ ، ص ١١٠ - ١١١

(٥) المصدر السابق ، ج ١ ، ص ١١١ .

وخلق له إرادة للفعل ، واختياراً له منفرداً^(١) ، وعلى هذا لا ينكر الجهم قدرة الفرد ولا إرادته ولا اختياره ، وإنما يردّها جميعاً إلى الله والشائع عنه ما قال به الشهرستاني ، وبذا عدّ من أنصار الجبرية الخالصة ، والتقى معه فيها طائفة من الأزارقة^(٢) وتقابلها الجبرية المتوسطة ، وهى التى تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة ، وقال بها النجارية والضرارية والأشاعرة ، مع اختلاف فى بعض التفاصيل^(٣)

* * *

حكم وتقدير :

رسم جهم وزميلاه إذن الخطوط الكبرى لمشكلة حرية الإرادة ، ومهدوا بذلك لدراسات توسعت فيها المدارس التالية . وإذا كان جهم قد أنكر هذه الحرية ، فإن زميليه اعتدّا بها ودافعا عنها - وبين هذين الطرفين المتقابلين دار الخلاف ، وانتصر كل فريق لرأيه - وحرص أنصار الحرية بوجه خاص على أن يلائموا بينها وبين علم الله وإرادته ، وجهد القائلون بالجبر فى أن يثبتوا للعبد شيئاً من الاختيار يبرر به ما يوجه إلى الإنسان من حساب ومسئولية .

(١) الأشعرى ، مقالات ، ج ١ ، ص ٢٧٩ .

(٢) الشهرستاني ، ملل ، ج ١ ، ص ١٠٨ .

(٣) ابن حزم - فصل ، ج ٢ ، ص ٢٢ .

الفصل الثاني

المعتزلة

بذرت بذور الدراسات الكلامية في أخريات القرن الأول للهجرة ، وأخذت تؤتي ثمارها في القرن الثاني . قام على أمرها في البداية أفراد أولعوا بها ، وأسهمت فيها فرق وجماعات سياسية ثم تولتها بعد ذلك مدارس متخصصة ، يلتقي أعضاء كل واحدة منها عند أصول عامة ، وإن اختلفوا في بعض التفاصيل والجزئيات . وقد كانوا يؤمنون جميعاً بهذه الأصول ويدافعون عنها ، ويسير خلفهم على نهج سلفهم . ولا شك في أن هذه الدراسات الكلامية تمثل نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، وبقيت في صميمه إلى النهاية . وتحتها تفرعت الدراسات العلمية والفلسفية الخالصة ، وارتبطت بها على نحو ما البحوث الفقهية والآراء الصوفية .

والمدارس الكلامية الكبرى ثلاث : المعتزلة ، والأشاعرة ، والماتريدية . وللمعتزلة فضل السبق . وهم كما قدمنا الواضعون الحقيقون لعلم الكلام^(١) . وقد قادوا في القرنين الثاني والثالث حركة فكرية واسعة ، كان لها شأنها في البحث الإسلامي عامة . ويوم أن غلّوا في قولهم وفعلهم . وأدخلوا السياسة في الدين ، وحاولوا أن يفرضوا على الناس بعض آرائهم بالقوة ، أغضبوا السلف ، واستنكرت الجماهير فعلهم . وكان لابد من اتجاه وسط يقرب المسافة بين القديم والجديد ، بين المنقول والمعقول ، وحمل راية هذا الاتجاه الأشاعرة من جانب ، والماتريدية من جانب آخر . وسارت هاتان المدرستان معاً في غير ماتعارض واضح ، ثم قلّدر للمدرسة الأشعرية أن تعبّر وحدها عن آراء أهل السنة والجماعة ، وأضحت تعاليمها العقيدة الرسمية للسنين عامة تقريباً

وهناك مدارس كلامية أخرى كالحنابلة والكرامية ، وفرق عاجلت بعض مسائل علم الكلام كالشيعية والخوارج والمرجئة . ولبن نقف عند هؤلاء طويلاً . وسنربط الحنابلة والكرامية بالأشاعرة ، وإن قامت بينهم معارك حامية الوطيس . ونربط الشيعة بالمعتزلة لما كان بينهم من أخذ وتبادل . وليس للخوارج والمرجئة كبير شأن في الدراسات الكلامية ، تركّز بحث الأول خاصة حول مشكلة الخلافة ، وعُني الأخيرون بمسألة الكفر والإيمان ، وحياة الفرقين معاً تكاد تقف عند نهاية القرن الثاني للهجرة إلا بعض بقايا الخوارج ، وبخاصة الإباضية الذين عمّروا إلى اليوم في المشرق والمغرب ، على أنا منشير إلى ما كان لهما من مواقف في موضوع حرية الإرادة . والخوارج

معاصرون للمعتزلة ومثأثرون بهم ، وسنعالجهم إلى جانبهم . وينصب حديثنا أساساً على المدارس الكبرى الثلاث ، بادئين ، بالمعتزلة ، وخاتمين بالماتريدية .

* * *

آمن المعتزلة بعدل الله ، وعدوه أصلاً من أصولهم الهامة ، وليس من العدالة أن يكلف المرء بما لا يطيق ، أو أن يسأل عما لم يفعل ، أو أن يحاسب على ما لم يقصد إليه . ولهذا اتفق المعتزلة جميعاً على أن العبد قادر خالق لأفعاله . خيرها وشرها ، مستحق على ما يفعله ثواباً أو عقاباً في الدار الآخرة . والرب تعالى منزّه عن أن يضاف إليه شر وظلم ، أو فعل هو كفر ومعصية ، لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً^(١) ! وهم بهذا يلتقون مع القدرية الأوائل ، أمثال غيلان الدمشقي . وقد أطلق الاسم عليهم ، وإن لم يرتضوه كثيراً^(٢) . وتنص المصادر على أن واصل بن عطاء (١٣٢ = ٧٤٨) ، مؤسس المدرسة ، عرف غيلان ، وأخذ عنه مذهب القدر .

وآمن المعتزلة أيضاً بالحرية ، حرية الفكر والقول ، والعمل ، طبقوها على أنفسهم في بحثهم ودرسهم وفي حوارهم وجلهم . فذهبوا إلى آراء جديدة وغريبة أحياناً ، وقالوا بما لم يجرؤ أحد غيرهم أن يقوله . وعدوا الفعل الحق ذلك الذي يصدر عن حرية تامة ، وبوجب المسؤولية . وربطوا فكرة حرية الإرادة بالأصل الثاني من أصولهم الخمسة ، وهو العدل . ولستأني حاجة أن نشير إلى أن هذه الأصول لم تعرف كلها لأول وهلة ، ولم تكون جميعها دفعة واحدة ، ولانظن أن واصلًا قال بها في ذلك الترتيب والتنسيق الذي وصل إلينا . ونرجح أنه اهتدى إلى بعضها ، ثم استكملت ورتبت فيما بعد . وشاء القاضي عبد الجبار (٤١٥ = ١٠٢٤) أن يبين لم كانت خمسة ، وإن كان هو نفسه لم يلتزم هذا الرقم^(٣) ، وحاول في كتابه المغني أن يردّها إلى أصليين اثنين هما التوحيد والعدل .

حرية الإرادة والعدل الإلهي : تتصل مشكلة حرية الإرادة عند المعتزلة اتصالاً وثيقاً بأصل العدل الذي قالوا به ، ونعتقد أنهم اهتدوا إلى هذا الأصل أولاً عن طريق هذه المشكلة ، ولاحظوا أن عدالة الله تتنافى مع أن يكون المرء مسئولاً عما لا يفعل ، أو أن يحاسب عما لا يريد . ثم توسعوا في فكرة العدالة هذه ، وفضلوا القول فيها ، وفرّعوا عنها نظريتين كبيرتين ، هما « نظرية الصلاح والأصحح » ، و« نظرية الحسن والقبح » . فقرروا أولاً « أن الحكيم لا يفعل فعلاً إلا لحكمة وغرض ، والفعل من غير غرض سفيه وعبث ، والحكيم إما أن يتنفع أو ينفع غيره ، ولا تقدس الله تعالى عن الانتفاع تعين أنه إنما يفعل لينفع غيره^(٤) » فالعالم يسير إلى غاية ، والله

(١) الشهرستاني ، ملل ، ج ١ ، ص ٥٦ ، البغدادي ، الفرق ، ص ١١٥ .

(٢) الخياط ، الانتصار ، ص ١٢٧ ، المرتضى ، النية والأمل ، ص ١٥ .

(٣) عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، القاهرة ١٩٦٥ ، ص ١٢٢ .

(٤) الشهرستاني ، نهاية الإقدام ، ص ٣٩٧ .

لا يريد الشر ولا يأمر به ، بل يريد الخير لعباده وللكون عامة . تفاؤل شبيه بتفاؤل ليسترتين المحدثين ، وكم جدّ المعتزلة في تفسير الشرور الظاهرة في العالم ، وردّها إلى خيرات وحسانات ، على أنهم إن عجزوا عن ذلك فلن يضيرهم هذا في شيء ، لأنهم لم يدعوا الإحاطة بأغراض الله جميعها^(١) .

وذهبوا ثانياً إلى أن للأشياء والأعمال قيماً ذاتية ، ففي الأعمال الحسنة ، كالعدل والصدق ، صفات خاصة جعلتها حسنة ، وفي الأعمال القبيحة ، كالظلم والكذب ، صفات أخرى جعلتها قبيحة . والعقل يدرك هذه الصفات وتلك ، فيستحسن الحسن ويستقبح القبيح . والشرع في تحسينه وتقبيحه للأشياء إنما يعبر عن الواقع ويخبر به - فالحسن والقبح عقليان ، ويمكن إدراكهما قبل الشرع ، وعلى هذا يرى المعتزلة أن الإنسان مكلف قبل ورود الشرع بما يدل عليه العقل^(٢) .

وعدالة الله تقضي بأن يكون العبد حراً ، وبدون هذه الحرية لا معنى لنبوة أو رسالة ، ولا أساس لشريعة أو تكليف وماذا يجدي إرسال الرسل لمن لا حرية له في متابعتهم والاستماع إلى دعوتهم ؟ وكيف يؤمر شخص بأن يفعل وألا يفعل وهو فاقد الإرادة^(٣) ؟ على أن حرية الإرادة لا تقف فقط عند أصل العدل ، بل تتصل أيضاً بأصل التوحيد . لأنه إذا كان للعبد إرادة وقدرة مستقلتان ، فكيف نوفق بينهما وبين إرادة الله وقدرته ؟ هل هناك أفعال مجاوز قدرة الله ؟ وهل يقع في ملكه إلا ما يريد ؟ وإن رددنا كل شيء إلى الله فعلام يحاسب العبد ويعاقب^(٤) ؟ وهنا يتبارى المعتزلة في تقديم حلول ترمي إلى التوسّط والتوفيق . فهم يسلمون جميعاً بعلم الله ، وأنه لا تخفى عليه خافية ، يعلم أزلاً ما كان وما سيكون . ويذهبون إلى أن قدرة العبد الحادثة مستمدة من القدرة القديمة ، فمنح الله العبد قدرة يستطيع بها أن يفعل ويترك بوجه عام ، أو خلق فيه قدرة عند مباشرة كل عمل من أعماله ، وهذه القدرة الحادثة مؤثرة على كل حال ، وتأثيرها هو محط الثواب والعقاب . وقد أسفر هذا التحليل المتّصل بمشكلة حرية الإرادة عن ثلاث نظريات لا تخلو من عمق ودقة ، وهي : خلق الأفعال ، والاستطاعة ، والتولد .

خلق الأفعال : قسم المعتزلة أفعال العباد قسمين : اختيارية واضطرابية ، والأفعال الاختيارية هي التي يقصد إليها العبد عن علم وإرادة ، وهي مناط التكليف كالصلاة والصوم . والأفعال الاضطرابية هي التي تحدث من نفسها ، ولا إرادة للمرء فيها كفعل النار للإحراق ، والرعدة عند البرد ، ونسبتها إلى الإنسان أحياناً على سبيل المجاز لظهورها على يديه . وهذا تقسيم

(١) الشهرستاني ، المصلر السابق ، ص ٤٠٥ - ٤٠٧ .

(٢) الرازي ، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ١٤٧ .

(٣) البغدادي ، أصول الدين ، ص ٢١٤ .

(٤) الشهرستاني ، نهاية الإقدام ، ص ٨١ - ٨٢ .

له أشباه لدى بعض اللاهوتيين في التاريخ القديم والحديث ، وقد أشرنا من قبل إلى شيء شبيه به لدى يحيى الدمشقي^(١). والفعل حدث لا بد له من محدث ، وقد جدَّ المعتزلة في البحث عنه ، وبخاصة عن محدث الأفعال الاختيارية . ووقف القاضي عبد الجبار على هذا الموضوع الجزء الثامن من كتابه المغنى ، وعنوانه « المخلوق »^(٢).

ومن المقرر أن تصرف الفاعل المختار إنما يتعلق به ، ويقع على حسب قصده^(٣) ، ويجمع المعتزلة - فيما عدا معمر (٢١٥ = ٨٣٠) والجاحظ (٢٥٥ = ٨٦٩) - على أن أفعال العباد الاختيارية من صنعهم ، أحدثوها بمحض إرادتهم . أما معمر والجاحظ فيريان أنها من صنع الطبيعة ، أى أنها اضطرارية كفعّل النار للإحراق والثلج للتبريد ، وإن لم ينكرا إرادة الأفراد^(٤). وفي هذا مافيه من تناقض يجمع بين الاضطرار والاختيار ، هذا إلى أن صنع الطبيعة لا يرضى رجال الدين بوجه عام . ويرى النظام (٢٢١ = ٨٤١) أن لا فعل للإنسان إلا الحركة ، فلا يحدث الأجسام ولا الطعوم ، وأفعاله حركات نفسه ، وكلها من جنس واحد ، لأن مصدرها واحدا^(٥). وهو بهذا يؤكّد حرية الإرادة ، وإن ضيق دائرة نشاطها ، ويقم هذه الحرية على أساس سيكولوجي يقربه من التحليل السيكلوجي الحديث للعمل الإرادي ، وتحرّز المعتزلة من استعمال لفظ « الخلق » بالنسبة للإنسان ، لأنه لاخالق إلا الله ، واكتفوا بلفظ « أوجد » أو « اخترع » ، وتوسع المتأخرون في ذلك ، وأصبح « خلق الأفعال » تعبيراً شائعاً ، ولا يقصد به إلا أفعال الإنسان^(٦). ويظهر أن موقف متكلمي الشيعة الرافضة ، وعلى رأسهم هشام بن الحكم (١٩٠ = ٨٠٥) ، في هذه المشكلة لم يكن واضحاً ، فهو يذهب إلى أن أفعال العباد مخلوقة لله ، وهى في آن واحد اختيارية واضطرارية ، اختيارية لأن العبد يريدّها ، واضطرارية لأنها لا توجد إلا عن طريق

(١) ص ٩٧ .

(٢) عبد القاضى عبد الجبار ، المغنى ، ج ٨ « المخلوق » ، القاهرة ١٩٦٣ .

(٣) عرض الدكتور ماجد فخري لموضوع الاختيار عند المعتزلة (دراسات في الفكر العربي ، بيروت ١٩٧٠ ، ص ٧٧ - ٩١) . وصوّره تصويراً لا يلتقي تماماً مع الواقع ، غلب فيه رأى الأقلية على الأكثرية ، وعد واحداً مشكوكاً في نسبته إلى جماعة المعتزلة معبراً عن آرائها ، وهو صالح قبة . ومن المسلم به أن بين المعتزلة خلافات فرعية سجلنا هنا ما يتصل منها بمشكلة حرية الإرادة ، ولكنهم يلتقون جميعاً في أن العبد حر يفعل ما يريد ، ويختار يميز بين الخير والشر ، وقادر على فعل ما يقصد إليه ، وعلى هذا استحق الثواب والعقاب . وحاولوا أن يوفقوا بين هذا وبين قدرة الله وإرادته ، وهى محاولة ليست يسيرة ، وكلما توسّع فيها أضعفت جانب الاختيار في الإنسان .

(٤) القاضي عبد الجبار ، المغنى ، ج ٨ ، ص ٨ .

(٥) الأشعري ، مقالات ، ج ٢ ، ص ٨١ ، أبو ريده ، إبراهيم بن سيار النظام ، القاهرة ١٩٤٦ ،

ص ١٠٧ .

(٦) الأشعري ، مقالات ، ج ١ ، ص ٢٢٧ .

محدثها^(١). واختلفت الزيدية ، فذهب فريق إلى أن أفعال العباد مخلوقة لله ، وذهب فريق آخر إلى أنها من كسب العبد^(٢) ، وهذا ما استقر رأيهم عليه أخيراً تأثراً بالأشاعرة في الغالب . واستمسكت الغالبية العظمى للمعتزلة برّد أفعال العبد إليه ، لأن فيها ظلماً وإثماً أحياناً ، والظلم محال على الله . هذا إلى أن الله ، وقد أرسل الرسل وكلف عباده بتكاليف مختلفة ، لا يمكن عدالة أن يحاسبهم إلا على ما صنعت أيديهم . وفي القرآن آيات كثيرة تؤيد ذلك ، وقد سبق للقدرية أن استشهدوا ببعضها ، ولا يعزّ على المعتزلة أن يؤولوا الآيات التي يؤذن ظاهرها بأن أفعال العبد ليست من صنعه . وحول هذه الحجج دار جدل الخصوم ، وفي الفصل الذي عقده الباقلاني في كتاب التمهيد لبيان « أن الله تعالى يريد لجميع المخلوقات » نماذج كثيرة من ذلك^(٣) ، وقد حاول عبد الجبار الرد عليها في جزء « المخلوق » الذي أشرنا إليه من قبل^(٤) ؟

الاستطاعة : قرّر المعتزلة أن العبد خالق أفعاله الاختيارية ، وكان لابد لهم أن يبيّنوا كيف يتم هذا الخلق ، وما أسبابه وسائله ؟ فقالوا بالاستطاعة ، وسموها أيضاً القدرة ، وتفننوا في شرحها ، وقالوا بآراء فيها شيء من الفسيولوجيا والميتافزيقا . وقد أجمعوا - فيما يروى الأشعرى - على أنها قبل الفعل ، وأنها قادرة عليه وعلى ضده ، وأنها غير موجبة للفعل . وأنكروا جميعاً أن يكلف الله عبداً ما لا يقدر عليه^(٥) . ولكنهم اختلفوا في حقيقتها ، هل هي مجرد الصحة والسلامة ، أو هل هي عرض منفصل عن الشخص المستطيع ، أو هي جزء منه . واختلفوا أيضاً : هل تبقى بعد الفعل أو تنفى بانقضائه ؟

فذهب ثمامة بن الأشرس (٢١٣ = ٨٢٩) وبشر بن المعتز (٢١٠ = ٨٢٦) إلى أن الاستطاعة هي السلامة وصحة الجوارح وتخلصها من الآفات^(٦) ، وليس ثمة قدرة حادثة ، لأن الله يخلق القدرة على العمل في الإنسان جملة . وذهب أبو الهذيل (٢٢٦ = ٨٤١) والفوطي (٢٢٨ = ٨٤٣) إلى أن الاستطاعة عرض يقوم بالإنسان ، وهو غير الصحة والسلامة ، بخلقه الله في الإنسان عند مباشرة كل عمل من أعماله^(٧) . وهذا ضرب من الخلق المستمر استمسك به الأشاعرة فيما بعد ، وأخذ به ديكارث بين المحدثين . وذهب النظام والأسوارى (٢٤٤ = ٨٥٨) إلى أن الإنسان حي مستطيع بنفسه لا بحياة واستطاعة هي غيره^(٨) . وأكثر المعتزلة على أن الاستطاعة

(١) المصدر السابق ، ج ١ ، ص ٤٠ - ٤١ .

(٢) المصدر السابق ، ج ١ ، ص ٧٢ .

(٣) الباقلاني ، كتاب التمهيد ، بيروت ١٩٥٧ ، ص ٢٨٠ - ٢٨٥ .

(٤) عبد الجبار ، المغنى ، ج ٨ : المخلوق ، ص ١٧٧ - ٢٦٥ .

(٥) الأشعرى ، مقالات ، ج ١ ، ص ٢٧٥ .

(٦) الأشعرى ، مقالات ، ج ١ ، ص ٢٢٩ .

(٧) المصدر السابق ، الشمرستاني ، نهاية الإقدام ، ص ٥٥ ، ٧٢ .

(٨) الأشعرى ، مقالات ، ج ١ ، ص ٢٢٩ .

صفة ثابتة للفاعل يحدث بها ما يصدر عنه من أفعال ، فهي باقية لا تفتى ، وترى أقلية أنها تزول بانتهاء الفعل ، وتتجدد مع كل فعل جديد^(١)، ولعل هؤلاء هم الذين يرون أن العرض لا يبقى زمانين .

ويقرب الشيعة الرافضة هنا من المعتزلة ، فيذهب أغلبهم إلى أن الاستطاعة سابقة على الفعل ، يأخذون بقول من قال إنها صحة الجسم ، ويضيف هشام بن الحكم إلى ذلك المدة اللازمة لإنجاز الفعل ، والآلة المستخدمة فيه ، والسبب الدافع إليه . فالاستطاعة عنده وليدة عدة عوامل يسبق بعضها الفعل ، ويصاحبه بعضها الآخر^(٢). ويلتقي الزيدية مع النظام تماماً ، ويقولون إن الاستطاعة قبل الفعل ، وأنها جزء من الشخص المستطيع^(٣).

وقد فتحت هذه الخلافات باباً فسيحاً للجدال والاستدلال ، فحاول كل فريق أن يؤيد رأيه ، وأن يرد على آراء الآخرين . وأتاحت فرصة للأشاعرة أن يناقضوا المعتزلة خطوة خطوة ، وأن يثبتوا عكس ما قالوا . وعقد الباقلاني في التمهيد باباً كبيراً لموضوع الاستطاعة أيد فيه وجهة النظر الأشعرية ، ورفض ما قال به المعتزلة من أن الاستطاعة قبل الفعل ، أو أنها تبقى بعده ، أو أنها قادرة على الفعل وضده . وللقرآن شأن في هذا الجدل ، فيجهد كل طرف في أن يستمد منه حجة وتأييداً^(٤). وفي كتاب الإرشاد لإمام الحرمين (٤٧٨ = ١٠٨٦) باب آخر يجارى ما جاء في التمهيد ، وقد يزيد عليه^(٥)، ومهما يكن من أمر هذا الجدل ، فإن المعتزلة في قولهم بالاستطاعة يريدون أن يؤكدوا مبدأ حرية الإرادة ، ولعل النظام أشدهم تأكيداً لذلك ، لأنه يرى أن الاستطاعة أمر ذاتي ، فيولد الإنسان وله قدرة على فعل ما يقصد إليه ، وإن اقتصر هذا الفعل على حركات النفس .

— التولّد^(٦): فكرة معتزلية خالصة ، وإن كانت لها أشباه لدى بعض الفلاسفة الطبيعيين . تتصل بمبدأ السببية ، كما تتصل بفكرة الجزاء والمسئولية . قال بها بشر بن المعتمر (٢١٠ = ٨٢٦) ، مؤسس فرع الاعتزال في بغداد ، وتوسع فيها زملاؤه المعتزلة الآخرون . وطبقوها على أمثلة وحالات ربما أدت إلى شيء من التهافت والتناقض ، الذي لم يفت ابن الراوندى (أخريات القرن الثالث للهجرة) ، وهو المعتزلي الذي خرج على زملائه السابقين ، وشنع عليهم . ويقسم المعتزلة الأفعال

(١) المصدر السابق ، ج ١ ، ص ٢٧٥ .

(٢) المصدر السابق ، ج ١ ، ص ٤٢ - ٤٤ .

(٣) المصدر السابق ، ج ١ ، ص ٧٢ - ٧٣ .

(٤) الباقلاني ، التمهيد . ص ٢٨٦ - ٢٩٤ .

(٥) إمام الحرمين ، كتاب الإرشاد ، القاهرة ١٩٥٠ ، ص ٢١٥ - ٢٥٦ .

(٦) يستعمل عبد الجبار «التوليد» والغالبية تستعمل «التولد» ولعله أولى لأن العمل نفسه أقرب إلى المطاوعة

(المقتضى ، ج ٩ ، التوليد) .

قسمين : مباشرة وهى التى تترتب على العمل رأساً ، وغير مباشرة ، وهى تحيىء ثانوية ، وتسمى الأفعال المتولدة .

وذهب بشرى فى شىء من الغلو إلى أن كل ما حدث من الأسباب الواقعة منا ، سواء أكان فينا أم فى غيرنا ، هو فعلنا ، فألم المضروب من فعل الضارب ، بل علمه بأنه يُضْرَب من فعل هذا الضارب أيضاً . وإبصار الشخص ورؤيته لمن يفتح عينيه من صنع هذا الأخير^(١). ومنطق فكرة قد يؤدى أحياناً إلى عكس ما يراد منها ، وكثيراً ما وقع المعتزلة فى هذا . وحاول أبو الهذيل أن يخفف من هذا الغلو ، فقال إن ما تولد من فعل نعلم كيفيته ، سواء أكان فى أنفسنا أم فى غيرنا ، هو من فعلنا ، كالآلم المترتب على الضرب . أما ما تولد من فعل لا نعرف كيفيته كالألوان والطعوم والحرارة والبرودة فهو من فعل الله^(٢). وسيراً فى طريق هذا التضييق يذهب النظام إلى أن فعل الإنسان يقتصر على الحركة ، وهى موقوفة على نفسه ، أما ما عداها فهو من فعل الله بما طبع عليه الأشياء^(٣). وشاء ثمامة ومعمران يسدّ الباب جملة ، فقالا إن الأفعال المتولدة كلها لا فاعل لها^(٤). ولهذا كله اختلف المعتزلة فى تعريف الفعل المتولد ، ولعل أوضح تعريف له ما قال به الإسكافى (٢٤٠ = ٨٥٥) : « كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والإرادة له فهو متولد ، وكل فعل لا يتهيأ إلا بقصد ، ويحتاج كل جزء منه إلى تجديد سزم وإرادة ، فهو خارج عن حد التولد ، وداخل فى حد المباشر »^(٥)

ويردّ الروافض شيئاً مما قال به المعتزلة فى هذا الباب ، فيَقصرون تارة فعل الإنسان على ما اتصل بنفسه ، وما عداه من فعل الله ، ويتوسعون تارة أخرى فيقبلون الأفعال المتولدة ، ويردونها إلى الفاعل الأول^(٦). ولم يشر الأشعرى - وهو مصدّرنا الوحيد - إلى رأى الزيدية الأول فى التولد . أما ما قال به عبد الجبار فيما بعد ، وهو حجة الزيدية المتأخرين ، فهو معتزلى خالص ، أو عبارة أدق جبائى ، وهو فى الغالب أقرب إلى أبى هاشم منه إلى أبيه . وكان طبيعياً أن تثير بعض آراء المعتزلة الخصوم ، وأن يشنعوا عليهم بها . وقد استغلّها أولاً ابن الراوندى ، ملاحظاً أن أبا الهذيل بتفسيره للفعل المتولد يميز أن يقتل الأموات الأحياء . ذلك لأنه لو أطلق شخص سهماً ليصيب هدفاً حدّده ، ومات بمجرد انفصال السهم من يده ، ثم أصاب هذا

(١) الأشعرى ، مقالات ، ٢ ، ص ٤٠١ .

(٢) المصدر السابق ، ٢ ، ص ٤٠٢ - ٤٠٣ .

(٣) المصدر السابق ، ٢ ، ص ٤٠٣ - ٤٠٤ .

(٤) المصدر السابق ، ٢ ، ص ٤٠٧ .

(٥) المصدر السابق ، ٢ ، ص ٤٠٩ .

(٦) المصدر السابق ، ٢ ، ص ٤٤ - ٤٦ .

(٧) القاضى عبد الجبار ، الفتى ، ٩ - التولد ، القاهرة ، ١٩٦٤ ، ص ٧ - ١٢١ .

السهم بعد ذلك شخصاً آخر وقتله ، عُدَّ الميت في نظر أبي الهذيل القاتل ، وهذه شناعة لا تقبل عند ابن الراوندى ! ويرد الخياط (٣١٠ = ٩٣١) على ذلك بأن هذا القتل لا يُدَلَّه من فاعل ، وتنزه الله عن ذلك ، ولا يمكن أن يكون السهم لأنه موات ليس بحى ولا قادر . ولم يبق إلا أن يكون محدثه هو الذى أطلق السهم ، وقد أطلقه وهو حى لإصابة هدف ، ثم أصاب شخصاً خطأ ، فمطلق السهم هو القاتل وإن تم القتل خطأ^(١) . ولم يتردد الأشاعرة ، وهم يتكرون التولد إنكاراً باتاً ، فى أن يأخذوا بما قال به ابن الراوندى^(٢) ، وأن يضيفوا إليه حججاً أخرى أكثر إفحاماً^(٣) .

* * *

ترتبط فكرة التولد بمبدأ السببية ، وهو مبدأ قال به المعتزلة ، وقرروا أن الكون لم يخلق عبثاً ، وأن له نظاماً يسير عليها وأهدافاً يسعى إليها . وفصلوا القول فى الأسباب ، فتحدثوا عن الأسباب الأولى والأسباب الثانية ، وتساءلوا عما إذا كان السبب يسبق المسبب أو يصاحبه ، وعما إذا كان موجباً للمسبب أو غير موجب له^(٤) . وأنكر الأشاعرة هذا المبدأ ، وحاولوا الرد عليه عن طريق العقل والنقل^(٥) . وترتبط فكرة التولد أيضاً بمبدأ الجزاء والمسئولية ، وفى مثال السهم الذى ذكرناه من قبل بحث عن عمل القاتل والمقتول ، وعن سبب القتل . والواقع أنه لاسبيل إلى تكليف ولا إلى إلقاء مسئولية ، إن ألغيت فكرة القصد وحرية الإرادة . فموضوع التولد مثل آخر من أمثلة التحليل والتعمق الذى امتاز به المعتزلة ، وفيه بحوث تمت إلى الطبيعة وعلم النفس ، وإلى التشريع والأخلاق .

الخوارج - من أقدم الفرق الإسلامية ، إن لم تكن أقدمها . ولدتهم السياسية مباشرة واكتووا بنارها . وهم كغيرهم فرق ، تعددت نزعاتهم ، وتباينت آراؤهم . كانت نواتهم الأولى من عرب البادية ، ثم انضم إليهم أخلاط من الناس والأجناس . ظهروا سنة ٣٧ هجرية على أثر موقعة صفين يوم أن قبل على التحكيم ، وقالوا : « لاحكم إلا الله » . وانشقوا على خليفتهم ، وخرجوا إلى قرية حرواء على مقربة من الكوفة ، واختاروا خليفة آخر هو عبد الله ابن وهب الراسبي . وأخذوا يعيشون فى الأرض فساداً ، ويؤكفون على على وأنصاره . فلم ير بداً من محاربتهم فى العام التالى ، والتقى بهم فى معركة عنيفة ، وإن لم تكن فاصلة ، وهى معركة النهروان التى قتل فيها الراسبي ومعظم رجاله . ولكن لم يقض على شوكتهم ، وتفرقوا فى أطراف البلاد الإسلامية شرقاً وغرباً واستطاع أحدهم ، وهو عبد الرحمن بن ملجم ، أن يقتل علياً ،

(١) الخياط ، الانتصار ، ص ٧٦ - ٧٨ .

(٢) البندادى ، أصول الدين ، ص ١٣٨ .

(٣) الياقلاى ، التمهيد ، ص ٢٩٦ - ٣٠٢ .

(٤) الأشعرى ، مقالات ، ص ٢٠ ، ص ٤٠٤ .

(٥) الشهرستانى ، نهاية الإقدام ، ص ٣٩٧ - ٤٠٦ .

غيلة ، ورفضوا جميعاً خلافة معاوية والأمويين ، وأصبحوا مصدر قلق دائم لهم . واشتركوا معهم في حروب متلاحقة ، أبلى فيها الحجاج (٩٥ = ٧١٤) خاصة بلاء كبيراً ، واستطاع أن يضعف شوكتهم ، ولم تقم لهم بعد قائمة . وأضحوا في العصر العباسي لا شأن لهم ، إلا من رحل منهم إلى شمال إفريقيا ، وهم من الصفورية والإباضية . فعادوا إلى السياسة مرة أخرى ، واحتفظ الإباضية ، حتى اليوم بكثير من آرائهم ومعتقداتهم ، وإن أصبحت الخلافة غير ذات موضوع . وهناك بقايا أخرى قليلة من الخوارج في عمان ومسقط وزنبار .

وإلى جانب الخروج والثورة ، كان كثير منهم رجال تقوى وورع ، ولم يفتهم أن يسهموا في الحركة الفكرية ، ووضع شيوخهم الأول كتباً لم تصل إلينا^(١) . وفي وسعنا أن نقرر أنه ، فيما عدا التحكيم وموضوع الخلافة ، ليس لهم رأى مجمع عليه ولا مذهب متكامل . عرفوا ببلاغة أخذة وجدل مفحم ، ورددوا أفكاراً قال بها غيرهم . ولا تخلو نظريتهم في الخلافة من تحرر وشجاعة ، فقالوا إن الخليفة يختار في حرية من بين المسلمين عامة ، دون تقييد بأسرة أو قبيلة ، ومتى اختير وجبت طاعته ، وليس له أن يحكم أو أن يتنازل . وهذا موقف يتعارض تماماً مع ما ذهب إليه الشيعة ، ويتلاقى مع ما قال به أبو علي الجبائي (٣٠٣ = ٩١٥) وهو من كبار المعتزلة ، وكان يرى أن الإمامة جائزة من غير قریش^(٢) .

والواقع أن الخوارج يلتقون مع المعتزلة في عدة أمور ، فهم يوجبون مثلهم الخروج على الإمام الجائر ، ويقولون بالوعد والوعيد ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وتأويل المتشابه ، وبالحسن والقبح العقليين . ويقولون في التوحيد قولهم ولا يرون إمكان رؤية الباري في الآخرة . ويذهبون إلى أن القرآن مخلوق ، ولا يختلفون عنهم إلا في صفة الإرادة التي عدّها الإباضية أزلية لا حادثة^(٣) . ويقف فريق منهم من العدل أيضاً موقف المعتزلة ، فيمنع الظلم على الله ، ويؤكد حرية الفرد وقدرته على خلق عمله ، ويرى أنه مزود باستطاعة سابقة على العقل - وعلى عكس هذا يذهب جمهور الإباضية إلى أن الله خالق أفعال العباد جميعها ، وليس لهم إلا مجرد اكتسابها ، وهم بهذا يلتقون مع أهل السنة والأشاعرة^(٤) . وهناك خلافاً فرعية أخرى لاداعي لأن ندخل في تفاصيلها ، وتؤيد ما قرناه من أن الخوارج ليست لهم آراء كثيرة مجمع عليها . ونرجح أن أوائلهم تأثروا في الغالب بالمعتزلة ، ومال المتأخرون إلى الأشاعرة .

* * *

(١) ابن النديم ، الفهرست .

(٢) ابن الجوزي ، تليس إبليس ، القاهرة بدون تاريخ ، ص ٩٣ .

(٣) الأشعري ، مقالات ، - ١ ، ص ١٢٤ .

(٤) المصدر السابق .

حكم وتقدير :

وفى ضوء ما تقدم يتضح لنا أن المعتزلة خلفوا مادة غزيرة فى مشكلة حرية الإرادة ، وكانت هذه المادة دعامة بحوث الفرق والمدارس الكلامية الأخرى . وقد بينا كيف أفاد منها الشيعة والخوارج ، وسنشير فيما بعد إلى موقف الأشاعرة والماتريدية إزاءها . استمسك المعتزلة بأصل العدل كما استمسكوا بأصل التوحيد ، وفلسفوهما معاً فلسفة ملحوظة . قرروا أن العدل الإلهى يهدف إلى حكمة يدركها العقل ، وترمى إلى تحقيق الصلاح والأصلح . وتأتى عدالة الله أن يكلف المرء بما لا يطيق ، أو أن يحاسب على ما فعله قسراً عنه . فرفضوا ، فى أغلبيتهم الساحقة ، مبدأ الجبر رفضاً باتاً ، وقالوا إن الإنسان فاعل مختار حر الإرادة ، فاعل لأن له أعمالاً تصدر عنه هو ، ولا يمكن أن تصدر عن غيره ، وتنزه الله عن أن تصدر عنه الشرور والمعاصى . هو فاعل بقدرته واستطاعته ، ولا سبيل إلى تكليف إن لم تتحقق هذه الاستطاعة ، ولذا رأوا ضرورة وجودها قبل الفعل . وصوروها أحياناً تصويراً سهلاً ، فعدوها مجرد السلامة وصحة الجوارح ، أو تعمقوا فيها ورأوا أنها صفة ذاتية تلازم الإنسان منذ نشأته إلا إن طرأ عليها طارئ ، وعلى ذلك توجد قبل الفعل ومعه وتبقى بعده ، وتمكن الإنسان من أن يفعل الشئ وضده ، وقد يربطونها ببعض نظرياتهم الطبيعية كنظرية الجزء الذى لا يتجزأ ، ويعتبرونها عرضاً يخلق مع الفعل ، ويزول بزواله ، لأن العرض بناء على هذه النظرية لا يبتى زمانين ، وفى هذا ما فيه من استمساك بقدرة الله ورعايته . والإنسان أخيراً مختار لما يفعله ، لأنه وليد قصده وثمرة من ثمار إرادته ، ولكن ليس معنى هذا أنه يعصى الله كرها ، أو أنه يستطيع أن يحدث فى ملك الله ما لا يريد . والمعاصى يغضب الله ، ولكنه لا يملك أن يخرج عن إرادة البارئ جل شأنه .

وهنا يحاول المعتزلة ، بعد أن أثبتوا للمرء قدرة وإرادة واختياراً ، أن يوقفوا بينها وبين قدرة الله وعلمه وإرادته ، وإنها لمحاولة غير هينة - وقد يما قال ابن تيمية ، وهو سلقى صريح فى سلفيته : « إن مسألة خلق أفعال العبد وإرادة الكائنات مشكلة » . ويعتمد توفيقهم على الفصل بين عالم السماء وعالم الأرض ، الأمر الذى لم يلتزموه دائماً فى معالجة مشكلة الألوهية . لم ينكر المعتزلة القدر ، ولم يرفضوا أن علم الله محيط بكل شئ أزلاً ، ولكنهم لم يدخلوا ذلك فى تصرفات العبد وأفعاله . فلم يقبلوا أن يكون الإنسان ريشة معلقة فى مهب الريح ، ودافعوا بذلك عن حريته وكرامته . أرسل الله إليه الرسل ، وبين له طريق الخير والشر ، ووجه العقل الذى يميز به بين الحسن والقبيح ، والقدرة التى ينفذ بها ما صمم عليه ، وأصبح أهلاً لتحمل المسؤولية . « من عمل صالحاً فلنفسه ، ومن أساء فعلياً » (فصلت/٤٦) . ومع هذا لم يطلق المعتزلة العنان لقدرة العبد وإرادته ، ووقفوا بهما عند حدود اختلفوا فى وضعها ، وترمى كلها إلى صيانة القدرة والإرادة الإلهية وتقديس مجاهلهما . فما عزوه إلى الطبيعة ، أو ما قالوا إنه أفعال اضطرارية إنما

يرجع إلى الله ، وحاول بعضهم أن يقتصر أفعال العبد على تفكيره وحركات نفسه ، فتركوا مآلله الله ، وما لقيصر لقيصر .

ولا جدال فى أن ما انتهوا إليه من حلول يفسح لحرية المرء واختياره مجالاً أوسع من محاولات قام بها مفكرون آخرون قدامى ومحدثون . فهم دون نزاع يصورون هذه الحرية تصويراً أقوى وأوضح من ذلك الانحراف الذى ذهب إليه أبيقور فى ميكانيكته الذرية التى تقوم على مجرد انحراف آلى لا قصد فيه ولا إرادة . وهم أيضاً أنجح من القديس توما الذى قال بالحركة الطبيعية (Prémotion physique) للتوفيق بين حرية الفرد والقدرة الإلهية ، لأن هذه الحركة ترد كل شىء إلى الله ، ولا تدع للعبد مجالاً يذكر . وجاوزا أخيراً مستوى « حرية التساوى » (Liberté d'indifférence) التى عدها ديكاكارت أدنى درجات الحرية ، ذلك لأنهم يشبتون للمرء اختياراً يرجح به الفعل على الترك .

الفصل الثالث

الأشاعرة والماتريدية

المدرسة الأشعرية :

مدرسة عمّرت حتى الآن نحو عشرة قرون ، نشأت في أوائل القرن الرابع للهجرة ، وبقيت إلى اليوم ، برغم ما عانته من نضال طوال قرن ونصف تقريباً ، نضال مع العقليين تارة ويمثلهم المعتزلة بوجه خاص ، أو مع النقليين تارة أخرى ، ويمثلهم غلاة السلفيين من الحنابلة والكرامية ، ثم قدر لتعاليم هذه المدرسة أن تسود بعد ذلك ، وأن تصبح المذهب الرسمي للدولة في العالم السني ، وقد أعانها على ذلك ظروف اجتماعية وسياسية ، وتضافر أئمتها بوجه عام على توضيح آرائها ونشر رسالتها على مر الزمن ، ولم يختلفوا على أنفسهم اختلاف المعتزلة .

وسبق لنا أن أشرنا إلى أن محنة خلق القرآن كانت نقطة تحوّل واضحة في تاريخ الحياة الفكرية والعقائدية في الإسلام^(١) . ذلك لأنها أثارت في نفوس المسلمين ما أثارت من سخط وغضب ، وعززت النزعة السلفية لمواجهة تيار العقليين الغلاة . ولاشك في أن المعتزلة بعثوا في القرن الثاني الهجري حركة فكرية طليقة ، تقبلها كثير من الباحثين ، لا في البصرة وبغداد وحدهما ، بل في بعض العواصم الإسلامية الأخرى ، حتى لقد امتد صدها إلى الأندلس . وشاء المأمون أن يجعل من تعاليمهم عقيدة رسمية ، واتخذ موضوع « خلق القرآن » شعاراً لذلك . وجاراه في هذا الخليفتان التاليان ، المعتصم والوئاثق ، وقضى المسلمون ما يقرب من نصف قرن في قلق فكري ، وجدل متواصل ، وامتحان لبعض الأئمة وقادة الرأي ، لم يسلم فيه بعضهم من السجن والتعذيب والقتل . وكان بطل هذه المحنة أحمد بن حنبل (٢٤١ = ٨٥٥) الذي أتى أن يجاري الحكام فيما ذهبوا إليه ، أو أن يأخذ بالتقية في أمر يمس العقيدة ، لأنه كان يرى أنه « إذا أجاب العالم تقية ، والجاهل بجهل ، فمتى يتبين الحق »^(٢) . ولم تسكن هذه العاصفة إلا يوم أن تولى المتوكل سنة ٢٣٢ هجرية ، وأخذ يعالج الموقف في حذر وحكمة ، واستطاع في عام ٢٣٧ أن يأمر بوقف هذا الصراع . فهدأت نفوس نائرة ، وسكنت جماهير متحركة ، وأحسن أنصار السلف بتأييد رسمي لهم ، إلى جانب تأييد الرأي العام . ولم يلبث هؤلاء أن غلوا بدورهم في الجمود

(١) ص ٤٦ .

(٢) السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، القاهرة ١٣٠٥ هـ ، ص ١٣٣ .

والمحافظة غلوًا ربما زاد على غلو المعتزلة ، فتطرفوا في آرائهم ، واستمسكوا بحرفية النصوص ، وانتقلنا من غلو عقلى إلى غلو آخر نقلى . وعلى رأس هؤلاء جماعة الحنابلة الذين أصبح لهم نفوذ عظيم ببغداد في أخريات القرن الثالث للهجرة حتى أصبح يهدد الأمن والنظام ، وقد امتد بعض الوقت ، ويكنى أن نشير إلى جنازة أحمد بن حنبل التى اشترك فيها آلاف مؤلفة من السلفيين - وإلى جانب الحنابلة جماعة أخرى كانت أشد غلوًا وهى جماعة الكرامية ، أتباع محمد بن كرام (٢٥٦ = ٨٧٠) الذى قال بالتشبيه والتجسيم ، وبلغ أتباعه فى الشام وحدها نحو عشرين ألفاً^(١) . فى هذا الجو ولد أبو الحسن الأشعرى (٢٦٠ - ٣٢٤ هـ) ، وبرغم أنه نشأ فى بيئة معتزلية وترى فى البصرة ، فإنه ما كاد يشب عن الطوق ، وينضج فكره ، حتى أخذ القلق يشغله ، وبدا ذلك فى استشكلاته وأسئلته التى كان يوجهها إلى أستاذه ومريه ، أبى على الجبائى (٢٥٣ = ٣٠٣ هـ) ، وهو شيخ كبير من شيوخ المعتزلة فى صحتهم الثانية - ويظهر أنه لم يرقه الغلو المعتزلى ولا الغلو السلفى ، وشاء أن يقف بينهما موقفًا وسطًا . واتى به الأمر أن خرج على أستاذه ، وأعلن دعوته فى المسجد الجامع بالبصرة ، فقال : « من عرفنى فقد عرفنى حقًا ، ومن لم يعرفنى فأنا أعرفه نفسى : أنا فلان بن فلان ، كنت أقول بخلق القرآن ، وبأن الله لا يرى بالأبصار ، وأن أفعال الشرأنا أفعالها ، وأنا تائب مقلع^(٢) » . وكانت سنة إذ ذاك نحو ٤٠ سنة ، وقبل وفاة أستاذه بقليل . ثم رحل إلى بغداد حيث اشتد نفوذ الحنابلة ، وتابع دعوته التى أخذ رأى العام يطمئن إليها ، وإن عارضها الجانبان المتطرفان ، والحلول الوسطى مما تطمئن إليه الجماهير عادة فى ساعات المحنة وأوقات الخلاف وانقسام رأى .

وتضافر تلاميذ الأشعرى وأتباعه على التزام هذا الموقف الوسط ، وإن حادوا عنه قليلاً ، فتوسع بعضهم فى التزعة العقلية ، وتوسع آخرون فى التزعة السلفية ، والوسط النظرى أفسح مجالاً من الوسط الرياضى - وتعاقب هؤلاء الأتباع جيلاً بعد جيل ، آخذين برأى الإمام الشيخ وناشرين لدعوته . منهم من اتضح بيانه وقوى برهانه ، ولم يكد يخلو قرن من علم أو أكثر من أعلامهم ، وعلى أكتافهم قام المذهب الأشعرى : وفى مقدمتهم الباقلانى (٤٠٣ = ١٠١٣) الذى عاش فى القرن الرابع ، وأسهم إسهاماً واضحاً فى تأييد المذهب والدفاع عنه ، برغم نفوذ البويهيين الذين كانوا يناصرون المعتزلة ، ويعتد بحق المؤسس الثانى للأشعرية ، وفى القرن الخامس ظهر عدد غير قليل من كبار الأشاعرة ، نذكر من بينهم عبد اللطيف البغدادى (٤٢٩ = ١٠٣٧) الذى كان شديد التحامل على المعتزلة ، وإمام الحرمين (٤٧٨ = ١٠٨٥) الذى لاقى ما لاقى من عنت من أنصار المعتزلة ، وتلميذه الغزالى (٥٠٥ = ١١١١) حجة الإسلام . وفى القرن السادس نصادف أشعريين كبيرين وضحا المذهب ، ودافعا عنه فى شئ من التصرف أحياناً ، وهما الشهرستانى

(١) المقرئى ، المخطوط ، القاهرة ١٩٣٦ ، ج ٤ ، ص ١٣٢ .

(٢) ابن النديم ، الفهرست ، القاهرة ، ص ٢٧١ .

(٥٤٨ = ١١٥٣) وفخر الدين الرازي (٦٠٦ = ١٢٠٩) . وفي القرن السابع نجد البيضاوي (٦٨٠ = ١٢٨٢) صاحب « طوابع الأنوار » ، وفي القرن الثامن نجد الإيجي (٧٥٥ = ١٣٥٥) صاحب « المواقف » وسعد الدين التفتازاني (٧٩١ = ١٣٨٩) صاحب « المقاصد » ، وهذه الكتب الثلاثة شأن كبير في تاريخ الدراسات الكلامية في القرون الخمسة الأخيرة . ونصادف في القرن التاسع السنوسي (٨٩٥ = ١٤٩٠) صاحب « السنوسية » ، وفي القرن الحادي عشر اللقاني (١٠٣٩ = ١٦٣١) صاحب « الجوهرة » ، وفي القرن الثاني عشر الدردير (١١٨٠ = ١٧٧٧) صاحب « الخريدة » ، وثلاثها متون عمدة ، عول عليها الطلاب والمدرسون في المعاهد الإسلامية الكبرى إلى اليوم .

وأعانت الظروف السياسية على نشر المذهب الأشعري وتأييده ، فاعتنقه أولاً السلاجقة ، وهم أتراك يؤثرون النقل على العقل ، ويعارضون المعتزلة لوقوعهم تحت كنف خصومهم البويهيين ، فأنشأوا المدارس النظامية التي قام على أمرها بعض كبار الأشاعرة ، كإمام الحرمين في نظامية نيسابور ، والغزالي في نظامية بغداد ، والناس على دين ملوكهم - وأيده ثانياً الأيوبيون في الشام ومصر ، وأسسوا عدة مدارس تحارب تعاليم الفاطميين ، وتحل محلها ما استقر عليه رأى أهل السنة والجماعة . ولم يخرج المالكي على ذلك ، ولم تغلب الدولة العثمانية الماتريدية على الأشعرية ، برغم استمساكها بالمذهب الحنفي ، على أن الخلاف بين الأشعري والماتريدى ليس جد كبير ، وكلاهما يمثل رأى أهل السنة والجماعة . وامتد المذهب أيضاً إلى الأندلس وشمال أفريقيا عن طريق ابن تومارت (٥٢٥ = ١١٣١) تلميذ الغزالي ، والأندلس أميل بوجه عام إلى السلف والأخذ بالمأثور .

والواقع أن اعتبار الأشعرية عقيدة أهل السنة والجماعة قد منحها حصانة وحماية كافية ، فحمل العامة على الأخذ بها ، وخفف من تحامل الخاصة عليها ، وإيمان العامة والدهماء يقوم على قسط كبير من التقليد والمحاكاة ، ونلاحظ أيضاً أن المعاهد الإسلامية الكبرى قد أسهمت في تثبيت المذهب الأشعري إسهاماً كبيراً ، وعلى رأسها الجامع الأزهر ، وجامع الزيتونة ، وجامع القرويين . دُرس فيها ، وشرح ووضح ، وقام على أمره شيوخ أجلاء أخذ عنهم طلاب وفدوا من بلاد نائية ، ثم عادوا إلى أوطانهم وعاظماً ومعلمين .

أبو الحسن الأشعري ونظرية الكسب :

ركّز الأشعري في دعوته بالمسجد الجامع بالبصرة على ثلاث مسائل : خلق القرآن ، ورؤية الباري بالأبصار ، وأفعال العباد . وفي هذا ما يؤذن بأنها كانت المسائل التي تشغل الأذهان ، وهي بعينها التي تباعد بين السلف والمعتزلة ، وقد حاول أن يوفق بين الطرفين . وتتصل المسألتان الأوليان بالأصل الأول من أصول المعتزلة وهو التوحيد ، وتنصب الثالثة على الأصل الثاني وهو العدل ،

وهذه المسألة الأخيرة هي التي تعيننا هنا .

وينسب إلى الأشعري حوار مع أستاذه الجبائي ، ويظن أنه كان من أسباب الانفصال بينهما ، ويدور حول إخوة ثلاثة ، مات أكبرهم يراً تقياً ، ومات الثاني كافراً شقيماً ، ومات الثالث صغيراً .

وسأل التلميذ أستاذه كيف حالهم ، فأجاب : إن الأول في الدرجات ، والثاني في الدرجات ، والصغير من أهل السلامة .

فقال التلميذ : لو شاء الصغير أن يرقى إلى الدرجات هل يمكنه ، وأجاب الأستاذ : لا ، لأن هذه لا تنال إلا بالطاعات .

فأضاف التلميذ ، ولو قال الصغير ما ذنبى ولا شأن لى فى هذا التقصير ، ولو حييت لقيت بالطاعات ، وأجاب الأستاذ : علم الله أنك لو بقيت لعصيت ، وفى موتك مصلحتك . ويختم الأشعري معلقاً : فلو قال الأخ الكافر : يارب علمت حالى كما علمت حاله ، فهلا راعيت مصلحتى كما راعيت مصلحته ، وهنا انقطع الجبائي^(١) !

ويبدو على هذا الحوار شيء من الاختراع والصنعة ، ولعله من وضع بعض الأشاعرة المتأخرين ، وهو يدور على كل حال حول فرض نظرى ، ولكنه يعبر فى وضوح عن صعوبة التوفيق بين حرية الإرادة والقضاء المحتوم . والاعتراض معروف مألوف ، وأغلب الظن أنه ردّد بين المسلمين من قبل ، وسبق لنا أن أشرنا إلى الجملتين المأثورتين المتبادلتين منذ عهد مضى بين غيلان الدمشقي وربيعة الرأى ، وهما متصلان بهذا الموضوع^(٢) . وقد حاول المعتزلة الإجابة عن هذا الاعتراض على طريقتهم ، ولم ترق إجابتهم الأشعري ، لأنها تبعد عن موقف السلف بعداً كبيراً ، وشاء أن يحل محلها حلاً وسطاً ربما كان إلى السلف أقرب .

والواقع أن مشكلة حرية الإرادة من المشاكل التى استوقفته طويلاً ، وضع فيها كتابين لم يصلأ إلينا ، وهما : « فى خلق الأفعال » ، و « فى الاستطاعة »^(٣) . وعالجها فى كتابيه اللذين بين أيدينا ، وهما « الإنة فى أصول الديانة » ، و « كتاب اللمع فى الرد على أهل الأهواء والبدع » ، وقد عنى بالرد على المعتزلة الذين ينكرون أن يصدر الشر عن الله ، ويفصلون القول فى الاستطاعة تفصيلاً لا يرتضيه .

وعنده أن الأفعال كلها مخلوقة لله ، سواء أكانت خيراً أم شراً ، ولا ضير فى هذا مطلقاً . ومن الخطأ أن يقال إن الكافر محدث كفره ، لأن المرء لا يحدث إلا ما يقصد إليه ويشتهي ،

(١) ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، القاهرة ١٩٤٨ ، ص ٣ ، ص ٣٩٨ ، السبكي ، طبقات الشافعية ، القاهرة ١٩٦٤ ، ص ٢٠ ، ص ٢٥١ - ٢٥٠ .

(٢) ص ١٩٣ .

(٣) ابن عساكر ، التنبيه ، ص ١٢٨ .

والكفر فاسد وقبيح لا يشتى ، فإن جاء على غير قصد محدثه فلا يمكن أن يكون حدثاً له . ولا يصح أن يحدث على حقيقته من غير محدث ، فلم يبق إلا أن يكون محدثه هو الله جل شأنه (١) وواضح أن الأشعري يريد أن يبين أن هناك أفعالاً تحدث للإنسان على عكس إرادته ، ولا يمكن أن يكون محدثها ما دامت الإرادة هي وحدها مصدر الفعل ، وهو بهذا يرد على المعتزلة ببلغهم ، وإن كان رده غير قاطع ، لأنه لا يمنع أن يكون الخير من فعل العبد . ويحاول محاولة أخرى لتفسير أن الشر من الله ، ولا تخلو من مباحكة لفظية ، ونصها : « إني أقول إن الشر من الله تعالى بأن خلقه شراً لغيره ، لا له (٢) ، وفي هذا تهافت واضح ، لأن الشرَّ شرٌّ في ذاته وقد وضع الله معايير ، ولا يرجع الأمر فيه إلى اعتبار الإنسان وحده .

وسبق للمعتزلة أن لاحظوا أن رد الأفعال كلها لله معناه أن العبد لا يخلو من أن يكون في نعمة يجب عليه شكرها ، أو في بلية يجب عليه الصبر عليها . ولا غضاضة في هذا عند الأشعري مطلقاً ، كل ما في الأمر أن هناك بلایا يجب الصبر عليها كالمرض وفقد الأولاد ، وأخرى لا يجب الصبر عليها كالكفر والمعاصي (٣) . ومعنى هذا أن الله قضى المعاصي وقدرها ، ولكن ليس معناه أنه أمر بها (٤) . ويفعل الأشعري تأثير هذا القضاء على حرية الإرادة ، وإن حاول التخلص من ذلك بنظرية الكسب التي سنشرحها . وفي الرضا بقضاء الله ، وهو أمر واجب ، صعوبة أخرى ، وهي أن نرضى بالكفر لأنه من قضاء الله ، ويحاول الأشعري التخلص من ذلك ، ولكن في عسر أيضاً (٥) .

ويسلم الأشعري بالاستطاعة التي قال بها المعتزلة ، ولكنها في نظره شيء آخر غير الإنسان ، لأنها لو كانت من ذاته للزمته دائماً ، ومعروف أن الإنسان يكون مستطيعاً أحياناً وغير مستطيع أحياناً أخرى . وهي عرض يمنحه الله للعبد عند الحاجة ، يوجد عند الفعل ، ولا يبق زمانين كسائر الأعراض (٦) وإذن لا محل للقول مع المعتزلة بأن الاستطاعة سابقة على الفعل ، وأنها عين المستطيع (٧) - وقد رد تلاميذ الأشعري ، وبخاصة الباقلاني وإمام الحرمين ، هذه الاعتراضات ، وتوسعوا فيها (٨) . ولم يقف الأشعري عند التوكيد ، لأن مبدأ السببية لا يعنيه ، وعقد الباقلاني في التمهيد فصلاً طويلاً لإبطاله .

(١) الأشعري ، اللمع ، ص ٣٨ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٤٧ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٤٥ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٤٧ .

(٥) المصدر السابق ، ص ٤٦ .

(٦) المصدر السابق ، ص ٥٤ - ٦٩ .

(٧) الباقلاني ، التمهيد ، ص ٢٨٦ - ٢٩٥ ، امام الحرمين ، كتاب الإرشاد ، ص ٢١٥ - ٢٥٦ .

(٨) الباقلاني - التمهيد ، ص ٢٩٦ - ٣٠٢ .

وإذا كان البارئ جل شأنه خالق الأفعال جميعها ، فماذا بقى للعبد ؟ يجيب الأشعري بأن العبد كسبه واختياره ، والكسب مجرد تعلّق قدرة العبد وإرادته بالفعل ، وهذا الفعل من صنع الله ، لأن قدرتنا لا تؤثر في مقدورها مطلقاً ، وهي نفسها مخلوقة لله . وكل ما في الأمر أن الله أجرى سنته بأن يخلق مع القدرة الحادثة الفعل الذي أراده العبد وقصد إليه^(١) . وما أشبه هذا باللفظ الذي تحدث عنه توما وبعض لاهوتى المسيحيين في القرون الوسطى . فإن قيل علام يحاسب العبد ؟ أجاب الأشعري بأنه يحاسب على كسبه واختياره . هذه هي نظرية الكسب عنده ، وهي لا تكاد تفسح لحرية الإرادة مجالاً ، وتتعارض مع مبدأ المسؤولية ، وما أشبهها بالجبر منها بالاختيار . وقد أثارت ما أثارت من نقد وملاحظة ، ولم يخف هذا على الباقلاني وإمام الحرمين اللذين حرصا على أن يعدلاها ويطوراها .

موقف الباقلاني وإمام الحرمين من هذه النظرية :

أشرنا من قبل إلى أنهما عرضا في تفصيل لموضوع حرية الإرادة ، وفي كتاب التمهيد للباقلاني عدة أبواب تدور حوله ، فهو يقرر مع أستاذه أن أفعال العباد جميعها مخلوقة لله ، ويستشهد على ذلك بآيات قرآنية كثيرة ، نذكر من بينها قوله تعالى : « والله خلقكم وما تعملون » . (الصافات / ٩٦) ؛ وقوله : « هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والأرض »^(٢) (فاطر / ٣) . ويتأول الآيات التي استدلت بها المعتزلة لإثبات أن أفعال العباد من صنعهم ، مثل قوله تعالى : « إنما تعبدون من دون الله آوثاناً وتخلفون إفكاً » (العنكبوت / ١٧) ، وقوله : « ما أصابك من حسنة فمن الله ، وما أصابك من سيئة فمن نفسك »^(٣) (النساء / ٧٩) . وزيادة في النكاية يأتي إلا أن يخصهم باسم القدرية ، تلك التسمية التي لم يكونوا يرتضونها ، والتي شاءوا أن يلحقوها بالأشاعرة دونهم ، لأن هؤلاء يقولون بالقدر وتحكمه في أفعال العباد ، في حين أنهم ينفون هذا التحكم^(٤) . ولا يقف الباقلاني طويلاً عند مناقشة المعتزلة نظرياً في موضوع خلق الأفعال ، وهو يؤثر بوجه عام في هذا المقام الأدلة النقليّة . ومن أهم ما لاحظته ذلك الاعتراض التقليدي الذي وجهه المعتزلة إلى الأشاعرة ، وملخصه أن القول بأن أفعال العباد من صنع الله ، وللإنسان فيها يد أو كسب ، يؤدي إلى تعلق المقدور الواحد بقادريّن أو بقدرتين ، وهذا محال يتنافى مع كمال الله . ويحاول الباقلاني رد ذلك ما وسعه ، وتابعه أشاعرة آخرون ، وقد استمسك به المعتزلة إلى حد أن القاضي عبد الجبار وقف عليه

(١) الشهرستاني ، الملل والنحل ، ١ ، ص ١٢٤

(٢) الباقلاني ، التمهيد ، ص ٣٠٤ - ٣٠٥ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٣٠٩ - ٣٢١ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٣٢٢ - ٣٢٤ .

في « المغنى » نحو خمسين صفحة (١)

ويسلم الباقلاني مع أستاذه أيضاً بقدرة العبد واستطاعته ، لأنه يأتي أفعالاً تؤيد ذلك كالقيام والقعود . ولكن هذه القدرة من عند الله ، وهي مصاحبة للفعل ، لا تسبقه ولا تتأخر عنه ، لأنها لو سبقت تمّ الفعل بدونها ، ولو تأخرت أدى ذلك إلى أن العرض يبقى زمانين ، وهذا يتعارض مع مذهب الذرة الذي قال به المعتزلة من قديم ، وأيده الباقلاني أعظم تأييد (٢) . وينكر تبعاً لهذا أن تنصبّ القدرة على الشيء وضده ، أو على الفعل والترك كما يقول المعتزلة ، لأن كلاً منهما مقدور ، ولا تنصبّ القدرة إلا على مقدور واحد ، فللفعل قدرة وللترك أخرى ، وعناية الله كفيّلة بأن تمنح العبد قدرة للفعل وأخرى للترك (٣) . ويتأول الآيات التي تؤيد باستطاعة صادرة عن المرء نفسه ، كقوله تعالى : « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » (البقرة/ ٢٨٦) ، وقوله : « وعلى الذين يطيقونه فدية » (البقرة/ ١٨٤) ، وقوله : « والله على الناس حجج البيت من استطاع إليه سبيلاً » (آل عمران/ ٩٧) ، وقوله : « فاتقوا الله ما استطعتم واسمعوا وأطيعوا » (التغابن/ ١٦) ، وقوله : « فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً » (الحجّالة/ ٤) . ويرد الباقلاني الأفعال المتولّدة كلها إلى الله تعالى ، اعتماداً على أنها حدث جديد بعد الحدث الأول ، والقدرة لا تنصبّ إلا على مقدور واحد (٥) . وهكذا يسير الباقلاني مع منطق مبادئه إلى النهاية ، وكتاب التمهيد من أصدق الأدلة على قدرته الجدلية التي اشتهر بها .

ومع تمسكه بالمبادئ التي قال بها الأشعري في موضوع حرية الإرادة ، فإنه يتوسع بعض الشيء في نظرية الكسب . يتفق معه على أن القدرة الحادثة لا توجد شيئاً ، ولكنها تخصّص الوجود ، فهي تؤثر في أفعالنا من ناحية أنها تحلّشها على وجه خاص في زمان ومكان معيّن . فحدوث الأفعال من عمل الله ، وتخصيص هذا الحدث بجهة وأوضاع معينة من عملنا (٦) . وبذا يخرج الكسب من مجرد التعلق والاقتران بقدرة الباري جل شأنه ، ويصبح عند الباقلاني ضرباً من الفعل ؛ وإن كان محدود الأثر . وفي هذا إبراز لشيء من الفاعلية من جانب الإنسان ، وتبرير لمسئولته عما يفعل وإن كان تبريراً ضئيلاً - والجدلي مهما استمسك برأى معين يتأثر غالباً بآراء خصومه ، ويسلم ببعضها على الأقل ، وسيبدو هذا التأثير بوجه أوضح عند إمام الحرمين . عني إمام الحرمين بمشكلة حرية الإرادة عناية الباقلاني ، وعالجها معالجة شبيهة بمعالجته ،

(١) عبد الجبار ، المغنى ، المخلوق ، ص ١٠٩ - ١٦١ .

(٢) الباقلاني ، التمهيد ، ص ٢٨٦ - ٢٨٧ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٢٨٨ - ٢٨٩ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٢٩٠ - ٢٩٢ .

(٥) المصدر السابق ، ص ٢٩٦ - ٢٩٩ .

(٦) الشهرستاني ، الملل والنحل ، ١ ، ص ١٢٥ - ١٢٧ .

وإن كانت إلى المنهج العقلي أقرب ، فعرض وجهة النظر الأشعرية التي تقرر أن الأفعال كلها مخلوقة لله ، فلا خالق ولا مخترع سواه^(١). وقابلها برأى المعتزلة المعارض ، وتلك طريقته في الجملة ، ويتلخص هذا الرأي في أن العباد مُوجِدُونَ لأفعالهم ومُخْتَرِعُونَ لها بِقُدْرَتِهِمْ ، وهي بهذا لا تتصف بأنها من مقدورات الله ، لأن المقدور الواحد لا يتعلق بقدرتين . وقد ناقش هذا الرأي مناقشة دقيقة مفصلة ، ولحظ أضعف جوانبه ، وهو أن الرب الخالق البارئ المصور قد خلق عباده ، فكيف لا يقدر على خلق أفعاله^(٢) . وللمعتزلة في هذا الموضوع متناقضات أخرى ، فهم يرون مثلاً أن قدرة العبد الحادثة إنما تتعلق بالوجود فقط ، ولكن كيف يُفصل الوجود عن أعراضه من ألوان وأبعاد^(٣) . ويتوسع إمام الحرمين في الأدلة العقلية ، ولا يلجأ إلى النقل إلا بقدر ، فيستشهد بقوله تعالى : « ذلکم الله ربکم لا إله إلا هو خالق کل شیء » ، فاعبدوه (الأنعام/ ١٠٢) . ويشير إلى ما درج عليه المسلمون من أنهم يضرعون إلى الله ، لكي يرزقهم الأموال والأولاد ، ويرفع عنهم البأساء والضراء ، وأتى له ذلك إن لم تكن هذه الأمور جميعها من مقدوراته^(٤) ؟

وفي العبد قدرة وهبه الله إياها ، وهي عرض من الأعراض ، والعرض لا يبقى زمانين ، فهي تصاحب الفعل وتنتهي بانتهائه^(٥) . وليس لها مقدور واحد ، والله يخلق في العبد قدرة الفعل ، كما يخلق فيه قدرة أخرى للترك ، ويتمشى هذا مع نظرية الخلق المستمر التي أخذ بها الأشاعرة . وعلى هذا ينفي إمام الحرمين ، كما نفى شيخه الأشعري أن تتعلق القدرة الحادثة بالضدين كما زعم المعتزلة^(٦) . والواقع أن الخلاف هنا يرجع إلى حقيقة القدرة ، فإن كانت طاقة ذاتية كما قال المعتزلة ففي وسعها أن تفعل وأن تترك ، وإن كانت عرضاً يطرأ ويذول كما صورها الأشاعرة فإنه لا يمكن أن تنصب على مقدورين . ويحاول إمام الحرمين أن يدافع عما ذهب إليه الأشعري من جواز التكليف بما لا يطاق ، ومن أن قدرة الله لا تقف عندما وقع ، بل تمتد إلى ما لم يقع ، وليس هذا بالدفاع الهين إذا أخذت في الاعتبار فكرة العدالة الإلهية^(٧) . وينكر أخيراً نسبة الأفعال المتولدة إلى فاعلها ، ويردها جميعاً إلى الله . ولا يرفض أن يستخدم الاعتراض الذي لجأ إليه ابن الراوندي في الزاوية على المعتزلة^(٨) ، وقد أشرنا إليه من قبل^(٩) .

(١) إمام الحرمين ، كتاب الإرشاد ، القاهرة ١٩٥٠ ، ص ١٨٧ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٨٨ - ١٩٢ .

(٣) المصدر السابق ، ص ١٩١ - ١٩٢ .

(٤) المصدر السابق ، ص ١٩٧ .

(٥) المصدر السابق ، ص ٢١٥ - ٢١٨ .

(٦) المصدر السابق ، ص ٢٢٤ .

(٧) المصدر السابق ، ص ٢٢٦ - ٢٢٨ ، ٢٢٩ .

(٨) المصدر السابق ، ص ٢٣٣ .

(٩) ص ١٠٩ .

ويجدر بنا أن نذكر أن إمام الحرمين عاصر صحوة المعتزلة الثانية في عهد البويهيين ، وتحت كنف صاحب بن عباد (٣٨٤ = ٩٩٥) بوجه خاص ، وولد بعد موت القاضي عبد الجبار بأربع سنوات - وقدّر له أن يشهد محنة الأشاعرة التي اضطرت بسببها للسفر إلى الحجاز - وفي هذا ما يفسر نزعة العقلية الواضحة لدى يرد على خصومه بلغتهم ، وأخذ به بعض آراء الفلاسفة الذين تكونت مدرستهم منذ قرنين تقريباً على أيدي الكندي (٢٥٩ = ٨٧٣) والفارابي (٣٣٨ = ٩٥٠) وابن سينا (٤٢٧ = ١٠٣٧) الذي عاصره بعض الوقت - وبرغم دفاعه عما قال به الأشعرى في الاستطاعة وخلق الأفعال ، فإنه يرى أن القدرة غير المؤثرة هي والعجز سواء ، والقدرة التي تؤثر أثراً محدوداً شبيهة بالعجز ، وقصرها على أمر معين كما زعم المعتزلة تخصيص بلا مخصص^(١) . ولذا يجاهر بأن فعل العبد نتيجة قدرته ، واستناد هذه القدرة إلى سبب آخر أمر يتصل بسلسلة الأسباب العامة ، وفي وسعنا أن نقر بأن الحدث الجزئي من فعل محدثه ، وذلك مظهر حرية الإرادة ودعامة مبدأ المسئولية . وهنا يقترب أحد تلاميذ الأشعرى من المعتزلة والفلاسفة على السواء .

فخر الدين الرازي وحرية الإرادة^(٢):

الرازي أشعرى آخر أشدّ تأثراً بالفلاسفة ، تتلمذ لكتب ابن سينا ، وعلّق على كثير منها ، وبخاصة كتاب الإشارات الذي ندرسه اليوم في ضوء شرحه وتعليقه ، وإلى جانب هذه الشروح له عدة مؤلفات فلسفية خالصة ، على رأسها المباحث المشرقية الذي يعتبر من أغزر ما وصل إلينا مادة بعد الشفاء . وعلى هذا فالرازي فيلسوف بقدر ما هو متكلم . انتصر للعقل بدرجة لا تقل عن المعتزلة ، وحرص دائماً على التوفيق بينه وبين النقل ، لأن « القدر في العقل لتصحيح النقل يفرض إلى القدر في العقل والنقل معاً »^(٣) . ولعل في هذا ما يفسر حملة الحنابلة والكرامية عليه ، بل لم يغف بعض الأشاعرة من نقدهم وتجريحهم .

وهو مع تمسكه بأصول المذهب الأشعرى ودفاعه عنه ضد معارضيه من الكرامية والماتريدية ، لا يتردد في أن يعارض الأشعرى نفسه ويناقضه في بعض آرائه ، ويبدو هذا بوضوح في مشكلة الحرية . فهو لا يقنع بفكرة الكسب التي هي مجرد تعلق واقتراح لقصد العبد بإرادة الله وقدرته ، ويفسرها تفسيراً يجعلها قدرة وإرادة حادثة حقيقية ، ومن لا إرادة له لا مسئولية عليه . ويصور

(١) الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ١٢٨ - ١٢٩ .

(٢) يقترب من الرازي أشعرى آخر متحرر هوسيف الدين الآمادي (٦٣١ = ١٢٣٤) وقد عاصر الرازي ، أخذ عنه وإن عارضه أحياناً ، وعمر بعده ربع قرن ، ويصرح بأن « خلق الأفعال موضع غمرة ومحل إشكال » ، ويناقش المعتزلة مناقشة صارمة ، ولا يسلم ببعض آراء من سبقوه من الأشاعرة . وينتهي إلى أن الكسب « هو المقدور بالقدرة الحادثة أو هو المقدور القائم بمحل القدرة » ، وأن الخلق هو « المقدور بالقدرة القديمة » ، أو المقدور القائم بغير محل القدرة عليه . (نهاية المرام في علم الكلام ، القاهرة ١٩٧١ ، ص ٢١٤ - ٢٢٣) .

(٣) الرازي ، أساس التقيديس ، القاهرة ١٩٣٥ ، ص ٢١١ .

القدرة الحادثة تصويراً يجعلها أمراً ذاتياً يتوافر للعبد قبل الفعل ومعه . فللعبد إرادته وقدرته ،
وعنهما يُسأل ، وعليهما يُحاسب . وفي كل هذا نرى الرازي أقرب إلى المعتزلة منه إلى الأشاعرة ،
ولا يرفض قولهم إن القدرة تصلح للضدين ، بل يوجهه توجيهاً يجعل له حظاً من النظر . ويحرص
على أن يبين أن القدرة الحادثة لا تكن وحدها للإحداث ، بل لابد من ظروف وشرائط تقترب
بها ، وبدونها لا يتم الفعل .

* * *

فنظرية الكسب كانت موضع تغديل وتعليق من الأشاعرة أنفسهم ، وإن لم يخرجوا على إمامهم
خروج المعتزلة بعضهم على بعض . وكانت محل نقد ومعارضة من خصومهم ، وسبق للقاضي
عبد الجبار ، وهو من كبار متأخري المعتزلة ، أن وقف عندها طويلاً . وهو يشير إلى أن الفكرة عرفت
من قبل لدى معتزلي قديم ، هو ضرار بن عمرو ، الذي عاصر أبا الهذيل العلاف وكان أسن منه .
ويوجه عبد الجبار نقده إلى ضرار هذا ، وإن كانت الفكرة ارتبطت بالأشعرى أكثر منه . ويلاحظ
أن مدلول الكسب غير واضح ولا مفهوم ؛ فإن أريد به ما وقع بقدرة حادثة ، قلنا ما معنى لفظ
« وقع » ؟ فإن كان معناه حدث فلا خلاف بيننا وبينهم ، لأن هذا مراده أن أفعال العباد من
صنعهم . وإن قيل معناه « كسب » فهذا هو موضع السؤال (٢) .

وبرغم هذا بقيت نظرية الكسب تردد في القرون الأخيرة ، وكأنها قضية مسلمة مقبولة .
فأجمع الأشاعرة المتأخرون على ما قال به الأشعرى من أن أفعال العباد الاختيارية واقعة
بقدرته الله تعالى ، وليس لقدرة العبد تأثير فيها ، وكل ما في الأمر أن الله أجرى سنته بأن يوجد في العبد
قدرة واختياراً يقارنان الفعل المقدور . ففعل العبد مخلوق لله إبداعاً وتأثيراً ، ومكسوب للعبد على نحو
ما صورنا (٣) . ويجد هؤلاء في تلخيص آراء السابقين ومقابلة بعضها ببعض ، لإثبات أن ما ذهب إليه
الأشعرى هو الحق ، ولا حق سواه . ومن أوضح الأمثلة على ذلك الإيجي الذي كان عمدة المتكلمين
في هذه الفترة ، ويقف مقصداً من مقاصد المواقف على خلق الأفعال ، استعرض فيه آراء المعتزلة
ورداً عليها ، وناقش آراء الأشاعرة التي لم تقف عند رأى الإمام ، والتزم بالمبدأ القائل إن الأفعال
كلها لله ، ولم ير في هذا ما يتعارض مع التكليف والثواب والعقاب ، لأنها بالعكس من دوافع
الفعل . وعلينا أن نطبع تكاليف الله ، سواء أُقْبِلَتْ عقلاً أم لم تقبل . فإن أطعنا أثبتنا ، وإن عصينا
عُوقِبْنَا ، وهذا تفسير لا يدع للعقل مجالاً كبيراً ، وتلك كانت النزعة السائدة في القرون الخمسة
السابقة على القرن التاسع عشر .

(١) الرازي ، معالم أصول الدين ، على هامش المحصل ، القاهرة ١٣٢٣ هـ ، ص ٧٢ - ٨٠ .

(٢) عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٦٦ - ٣٦٧ .

(٣) الشريف الجرجاني ، شرح المواقف ، القاهرة ١٩٠٧ ، ص ٨ ، ص ١١٥ - ١٤٦ .

المدرسة الماتريدية :

عرضنا من قبل لنشأة هذه المدرسة ، وللظروف التي ساعدت على قيامها ، وأشرنا إلى أهم رجالها ، وبيننا وجوه الشبه بينها وبين المدرسة الأشعرية ، ووضحنا موقفها من مشكلة الألوهية^(١) . ونريد الآن أن نعالج موقفها من مشكلة حرية الإرادة ، فنبين إلى أى مدى وصلت هذه الحرية ، وهل حرصت على أن تفسح مجالاً لعقل العبد واختياره أو ردت ذلك كله إلى قدرة الله وإرادته ؟ وبعبارة أخرى هل اعتنقت آراء السلف في هذه المشكلة ، أو انحازت إلى المعتزلة ، أو وقفت موقفاً وسطاً ؟

أبو منصور الماتريدى وحرية الإرادة :

وقف الماتريدى وقفة طويلة إزاء هذه المشكلة ، وقدر ما لها من شأن في ميدان العقيدة والعبادة ولا غرابة فهو متكلم وفقه ، يعنيه من جانب أن يقدس عدل الله وعلمه وإرادته ، وأن يدعم من جانب آخر أساس التكاليف والمسئولية . فبين اختلاف وجهات نظر المسلمين في حرية الإرادة من جبرية وقدورية ، وأشار إلى ما فيها من نقص وضعف ، وشرح فكرة القصد والاستطاعة شرحاً مفصلاً لا يخلو من عناصر سيكولوجية وفسيولوجية . وعنده أن الإنسان فاعل مختار على الحقيقة ، ويعلم كل واحد منا أنه مختار لما يفعله ، وأنه فاعل كاسب ، وفي القرآن آيات كثيرة تؤيد ذلك . وأفعال الإنسان ، وإن كانت كسباً له ، مخلوقة لله أيضاً ، وفي القرآن آيات أخرى تؤيد هذا وقد أشرنا إلى أمثلة من النوعين^(٢) . فالفعل الإنساني موزع بين العبد والرب ، يخلق الله ويكسبه العبد ، وكل هذا منصب قطعاً على الأفعال الاختيارية ، أما الأفعال الاضطرارية فمردداً إلى الله وحده^(٣) . وعلى هذا لا يرفض الماتريدى - بعكس المعتزلة - أن يجتمع على المقدور الواحد قدرتان ، لأن الجهة مختلفة ، قدرة الله خالقة ، وقدرة العبد كاسبة . والكسب عنده هو القصد والاختيار ، فهو عمل إيجابى سابق على الفعل ، ويختلف عن الكسب الأشعرى الذى هو مجرد مصابغة القدرة الحادثة للمقدور ، فهو أمر سلبي يقترن بالفعل ولا يسبقه .

والقصد عنصر هام من عناصر حرية الإرادة في رأى الماتريدى ، هو مناط التكليف ، وأساس الثواب والعقاب ، والمدح والذم ، « إنما الأعمال بالنيات ، وإنما لكل امرئ ما نوى » . يقصد المرء فعل الخير فيخلق الله فيه قدرة على فعله ، ويستحق الثواب على قصده ، أو يقصد فعل

(١) ص ٥٦ ، ٥٧ - ٥٨

(٢) الماتريدى - كتاب التوحيد ، ص ٢٢١ - ٢٨٦ .

(٣) ص ٩٣ - ٩٤ .

(٤) الماتريدى ، كتاب التوحيد ، ص ٢٢١ ، ٢٢٥ - ٢٢٦ .

الشر فيخلق الله فيه قدرة على فعله ، ويستحق العقاب على قصده . فالقصد عمل إنساني خالص ، حقاً إنه عمل ذهني ، ولكن ترتب عليه آثار خارجية ، والفعل في ذاته لا يستوجب ثواباً أو عقاباً ، وإنما يستوجبهما قصد المرء وإرادته ، بدليل أن من فقد هذا القصد رفع عنه التكليف كالصبي والنائم . - والعمل نفسه يكون صالحاً إن قصد به الخير ، وطالحاً إن قصد به الشر - « فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه » (١) .

ولا بد مع القصد من قدرة على الفعل ، وهي ما يسمى الاستطاعة ، وقد فصل الماتريدي القول فيها ، مبيناً حقيقتها ومصدرها . والاستطاعة عنده ضربان : ممكنة ، ويُراد بها سلامة الأسباب والآلات والجوارح ، وكلها منح من الله تعين العبد على القيام بعمله ، ولا بد أن تتوفر قبل الفعل ، ولا تكليف بدونها ، فلا يجب على المسلم الحج مثلاً إلا إن توفر له الزاد والراحلة . وهناك استطاعة ميسرة ، وهي القدرة الحادثة التي تمكن الإنسان من الفعل ، ويهبها الله عبده عندما يقصد عملاً ، فهي مقارنة للفعل ، وهي أيضاً متجددة ولكل فعل قدرته (٢) . فمن الاستطاعة إذن ما يسبق الفعل ، ومنها ما يصاحبه . وبذا يأخذ الماتريدي بطرف مما قال به المعتزلة وطرف آخر مما قال به الأشاعرة (٣) . ولكنه من ناحية أخرى لا يسلم مع الأشاعرة بأن الله يكلف بما لا يطاق ، لأن تكليف العاجز خارج عن الحكمة ، وينقض حججهم التي اعتمدوا عليها (٤) ، ويختلف معهم أيضاً في أن القدرة لا تصلح للضدين ، ملاحظاً أنها استعداد للفعل والترك ، وفي وسعها أن تفعل الطاعة استجابة لأمر الله ، أو أن ترتكب المعصية مخالفة لأمره .

أتباعه :

لم يخرج الماتريدية على شيخهم في شيء من ذلك ، فأبو المعين النسفي (٥٠٨ = ١١١٤) ، وهو عمدة متأخريهم ، يقرر أن الخلق لله وأن الكسب للعبد ، وأنه لا مانع من أن يقع مقدور واحد تحت قدرتين ، وأن الكسب هو قصد العبد واختياره . ويرد الأفعال المتولدة كلها لله ، ويناقش حجج المعتزلة وينقضها (٥) . ويجاريه في كل هذا نجم الدين النسفي (٥٣٧ = ١١٤٢) في كتاب العقائد (٦) ، والصابوني في كتاب البداية (٧) .

(١) المصدر السابق ، ص ٢٢٨ - ٢٢٩ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٥٧ - ٢٥٨ - ٢٥٩ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٢٥٧ - ٢٦٥ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٢٦٣ - ٢٧٥ .

(٥) أبو المعين النسفي ، بصرة الدين ، مخطوط دار الكتب رقم ٤٢ ، لوحة رقم ٢٩٠ (ب) ، و ٢٩١ (أ) .

(٦) نجم الدين النسفي ، العقائد ، استامبول ١٣٠٦ هـ ، ص ١٧٩ - ٢١١ .

(٧) نور الدين الصابوني ، كتاب البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين ، القاهرة ١٩٦٩ ،

* * *

لا جدال في أن الحلول السابقة تأخذ بقسط ملحوظ من مبدأ استقلال الإرادة ، تعد القصد والنية أساس الجزاء والمسئولية ، والأعمال بالنيات . ونية المرء سر نفسه ومبعث ذاته ، هي تفكيره الخاص الذي لا يشاركه فيه أحد : بها يُتّ ويقرر ، وعلى أساس قراره ينفذ ، ولن يرفع عنه المسئولية ان يشاركه في التنفيذ أحد ، أو أن يعينه الله عليه . وهنا يقترب الماتريدي من المعتزلة بقدر ما يبعد عن الأشعرى ، على عكس ما لاحظنا في مشكلة الألوهية^(١) . ولعلّ هذا هو الذي دفع بعض الباحثين إلى أن يعدّوا الماتريدي وسطاً بين الأشاعرة والمعتزلة^(٢) ، ولا يخلو هذا من توسع ، لأنه سبق أن بينّا أن كثيراً من كبار الأشاعرة لم يقف عند فكرة الكسب الضيقة التي قال بها الأشعرى نفسه^(٣) ، ولعلّ هذا أيضاً هو الذي دفع ماكدونالد إلى أن يقول إن محمد عبده تأثر بالماتريدي وإن لم يشر إليه في رسالته^(٤) ، والواقع أن الأستاذ الإمام يقترب كثيراً من شيخ الماتريدي في مشكلة خلق الأفعال^(٥) .

ولا تتنافى حرية الإرادة مع قضاء الله وقدره ، لأن القضاء في حقيقته وضع كل شيء في موضعه ، والقدر جعل كل شيء على ما هو عليه من خير وشر ، فالله يقضي بالمعاصي والشور ويقدّرهما ، أما فعلها فليس من الله ، بل من العبد بقدرته واختياره وقصده^(٦) . على أن مردّ الأمور كلها أخيراً إلى الله جل شأنه ، فهو رب كل شيء ، وخالق كل شيء ، ومع ذلك لا يليق تأدّباً أن يقال إنه خالق المعاصي^(٧) . وبذا تبقى حرية الإرادة مقصورة على القصد والنية ، وهما خيط رفيع في ميدان المسئولية الفسيح .

الحنابلة والكرامية :

كان الحنابلة في القرن الثالث الهجري بعد محنة خلق القرآن على رأس السلف ، وزاد نفوذهم باطراد في القرون القرية التالية ، وفي بغداد خاصة ، وصرح المؤرخون أنهم أصبحوا فيها إبان القرن الرابع الهجري قوة لا يستهان بها - وقد أشرنا من قبل إلى أن هدف الأشعرى كان يرمى إلى التوسط بينهم وبين المعتزلة ، وربما كان إليهم أقرب^(٨) . وكان أحمد بن حنبل يؤثر

(١) ص ٥٧ - ٥٨

(٢) الكثرى ، مقدمة كتاب تبين كذب الماتريدي لابن عساكر ، دمشق ١٣٤٧ هـ ، ص ١٩ ؛ محمد أبو زهرة ، المذاهب الإسلامية ، القاهرة بدون تاريخ ، ص ١٢ ، ١٣ .

(٣) ص ٢٣٢ - ٢٣٣ .

Macdonald, Arl. Maturidi, dans E.I.

(٤) .

(٥) ص ١٣

(٦) الماتريدي ، كتاب التوحيد ، ص ٣٨٠

(٧) المصدر السابق ، ص ٣١٢ . (٨) ص ١١٦ .

بوضوح النقل على العقل ، ويقاطع من يخوضون في أمور لم تعرف لدى السلف ، وله مواقف مشهورة في هذا الشأن مع المحاسبي (٢٤٢ = ٨٦٧) الذي ردّد شيئاً مما قال به المعتزلة ، كان يؤمن بالقدر خيره وشره ، وأن ما يفعله الإنسان بقدرته الله وإرادته ، فلا يقع في ملكه إلا ما يريد ، ولا يصدر عن العبد شيء لم يهيئه الله له - لذلك كان حرباً على القدرية ، ولا يقر الصلاة معهم^(١) ، ويقترب الأشعري من الحنابلة ما وسعه في نظرية الكسب ، ولكنها مع هذا لم ترضهم ، ووقفوا منها موقف المعارضة ، كما صنعوا إزاء آراء أشعرية أخرى .

غير أن السلفيين اللاحقين لم يجاروا الحنابلة فيما ذهبوا إليه من أن أفعال العباد كلها ترجع إلى قدرة الله وإرادته - فابن حزم (٤٥٦ = ١٠٦٤) ، وهو ظاهري غال في ظاهره ، يصح بأن النفس والحس يؤيدان أن للعبد أفعالاً يقوم بها بمحض إرادته . قال تعالى : «جزاء بما كانوا يعملون» (السجدة / ١٧) ، والحس يشهد بأن عملنا لنا ، يقوم به من استطاع ، ويعجز عنه غير المستطيع ، ولا يمكن أن يوصف المجبر بأنه مختار أو مستطيع^(٢) . والاستطاعة عنده شرط التكليف والمستولية ، «ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً» (آل عمران / ٩٧) . وهذه الاستطاعة صفة ذاتية تسبق الفعل ، وأساسها صحة الجوارح وسلامة البدن ، ويمكن أن تسميها قدرة أوقوة أو طاقة^(٣) . وهي ولا شك مستمدة من الله ، ولكنها تصبح وصفاً لمن منحها ، وبواسطتها يتم ما يصنع من أعمال لم يعقها عائق ، ربما خرج عن إرادة العبد ، فهي سابقة على العقل ومصاحبة له^(٤) . فيقترب ابن حزم من المعتزلة في مشكلة خلق الأفعال ، بقدر ما يبتعد عنهم في مشكلة الصفات^(٥) .

ويقف ابن تيمية أيضاً ، وهو شيخ الحنابلة في القرن الثامن الهجري ، موقفاً يبعده عن السلف بقدر ما يقربه من المعتزلة . والواقع أن مذهبه ضرب من الحنبلية الجديدة ، إن صحَّ التعبير ، وهي حنبلية تأثرت بكثير من آراء من سبقها من المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة ، برغم حملاته العنيفة عليهم جميعاً - ولا نزاع في أنه يستمسك بالمأثور ، ولكنه يأخذ بما أخذ به الغزالي وفخر الدين الرازي قبله من أن العقل نصير النقل ، ويبدل جهداً ملحوظاً في رد الشبه التي تؤذن بتعارض بينهما^(٦) . وحملاته على الأشاعرة عنيفة ، ويعدّهم «معطلة الأفعال» ، كما عد المعتزلة «معطلة الصفات» ، ذلك لأنهم يسلبون من المرء قدرته وإرادته ويعطلون فعله ، ويقرر مع المعتزلة أن

(١) ابن الجوزي ، مناقب الإمام أحمد بن حنبل ، القاهرة ١٩١٢ ، ص ١٥٩ .

(٢) ابن حزم ، الفصل في الملل والأهواء والنحل ، القاهرة ، ١٩٠ ، ص ٣ ، ص ٢٣ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٢٤ - ٣٧ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٣٠ .

(٥) ص ٥٢ - ٥٣ .

(٦) ابن تيمية ، درء تعارض العقل والنقل ، القاهرة ١٩٧١ ، ص ١٠٤ .

الاستطاعة سابقة على الفعل ، وهى مناط التكليف ، ومن لا قدرة له لا تكليف عليه . وهى أيضاً مصاحبة للفعل ، وبها يتم التنفيذ^(١). فالاستطاعة عنده أمر ذاتى ، وعليها يقوم الاختيار وحرية الإرادة . فصادت نظرية الكسب الأشعرية صعوبات لدى العقليين والنقليين على السواء

والكرامية جماعة نشأت فى جو عرف بالقلق والاضطراب الفكرى ، شاء معتزلة بغداد أن يسطوا فيه نفوذهم ، وسادت محنة خلق القرآن التى شغلت الخاصة والعامة - ظهرت هذه الجماعة بنيسابور فى النصف الأول من القرن الثالث الهجرى ، وعلى أيدى محمد بن كرام (٢٥٥ = ٨٦٩) . ثم قدر لها أن تمتد إلى عواصم أخرى ، وعمرت نحو أربعة قرون ولم يكن مؤسسها من الأصالة والعمق بحيث يستطيع أن يكون مذهباً منسقاً مترابط الأجزاء ، واكتفى بأن أخذ عن المدارس والفرق المعاصرة ، وتوافرت له مجموعة من الآراء لا تخلو من تعارض وتناقض . فأثبت مع السلف صفات البارئ جل شأنه ، وعدّ بين الصفاتية ، ولكنه صور الصفات تصويراً يقوم على التشبيه والتجسيم - وذهب مع المعتزلة إلى وجوب معرفة الله بالعقل ، وقال بالحسن والقيح العقليين - وعدّ الأشعرى الكرامية بين المرجئة ، لأنهم يقولون إنّ الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان دون القلب^(٢). واعتبرهم البغدادى من أهل الأهواء والبدع ، لأنهم انتهوا إلى ضلالات ومحالات كثيرة^(٣). وقد قام نشاطهم على الشغب والعدوان أكثر مما قام على الحجة والبرهان ، ويلاحظ الشهرستانى بحق أنه لم يكن بينهم علماء معبرون ، بل كانوا فى أغلبهم سفهاء جهالاً^(٤).

وقد نحوا منحى السلف فيما يتعلق بمشكلة حرية الإرادة ، فأثبتوا أن القدر خير شره من الله ، وأنه أراد الكائنات جميعها خيراً وشرها ، وخلق الموجودات كلها حسنها وقيبحها - ومع هذا سلموا بأن أفعال العباد من صنعهم ، وأن لهم قدرة حادثة تسمى كسباً ، وهذه القدرة مؤثرة ، ومن هنا كانت مناط التكليف ، وعليها يترتب الثواب والعقاب^(٥) - ويبدو من هذا أن الكرامية أقرب إلى المعتزلة ، ولم يأخذوا من الأشاعرة إلا لفظة «الكسب» ، وقد فسروها تفسيراً يبعد عما قال به الأشعرى كل البعد ، وخصومتهم للأشاعرة معروفة وطويلة ، ذهب ضحيتها ابن فورك (٤٠٦ = ١٠١٥) ، وأسهم فيها البغدادى (٤٢٩ = ١٠٣٧) ، وامتد شررها إلى الرازى فى القرن السادس . ويظهر أن الكرامية خلطوا بين التصوّف وشيء من الإباحية ، ولم تخل دعوتهم

(١) المصدر السابق ، ص ٦٠ - ٦١ .

(٢) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، ١ ، ص ١٤١ .

(٣) بغداد ، الفرق بين الفرق ، ص ٢١ ، ٢٠٢ - ٢١٤ .

(٤) الشهرستانى ، الملل والنحل ، ١ ، ص ١٤٥ .

(٥) المصدر السابق ، ص ١٥٣ .

من بلبلة وإفساد ، فقالوا مثلاً إن صلاة المسافر يكفي فيها تكبير دون ركوع أو سجود ، وإن الصلاة تصحّ مع نجاسة الثوب والبدن (١)؛

محمد عبده (١٣٢٢ = ١٩٠٥)

عرفت في القرن التاسع عشر الميلادي يقظة ووعي إسلاميان جديداً ، عبّر عنهما مصلحون ومجددون مختلفون ، وفي مقدمتهم الأستاذ الإمام محمد عبده ، وبفضل هذا الوعي أخذت مشكلة الجبر والاختيار تصور تصويراً يتلاءم مع استقلال الذات وحرية الإرادة . ويرى محمد عبده أن كل فرد يزن أعماله الاختيارية ، ويحكم عليها بعقله ، ويفصل فيها بإرادته . ومتى استقر على رأى أنجزه بمحض قدرته . وكل تلك ظواهر نحس بها جميعاً ، ولا سبيل إلى إنكارها . نسير طوعها ، فنخطيء ونصيب ، ودون أن نقف على شيء مما ثبت في علم الله ، أو أن نحيط بما كتب في الأزل . ومن العبث أن نلجأ إلى هذا للدفاع عن ذنب ارتكبناه ، أو للتخلص من مسئولية ملقاة علينا . ننجح أحياناً ونخفق أخرى ، وقد لا يرجع إخفاقنا إلى قصور أو سوء تدبير ، بل إلى ظروف خائفة عن إرادتنا (٢). وفي ذلك ما يدفع إلى التسليم بقدرة فوق قدرتنا ، وإرادة تغلو على إرادتنا ، ولكن هذا لا يلغي وجودنا ولا يحول دون قصدنا وإرادتنا .

هكذا صوّر محمد عبده مشكلة حرية الإرادة على نحو يتفق ، فيما يرى ، مع تعاليم الإسلام ، ولا يتعارض في شيء مع جلال الله وقدرته . وهو تصوير تستقيم معه التكاليف ، ويؤدي فيه العقل وظيفته ، ويشعر المرء بوجوده وكامل شخصيته . ولا داعي للبحث فيما وراء ذلك من محاولة التوفيق بين علم الله وإرادته من جانب ، وقصد العبد واختياره من جانب آخر ، فذلك طلب لسر القدر ، واشتغال بما لا تكاد تصل إليه العقول . وقد خاض فيه المغالون من كل ملّة ، وبخاصة من المسيحيين والمسلمين ، ثم لم يزلوا بعد طول الجدل وقوفاً حيث بدعوا ، وغاية ما فعلوا أن فرقوا وشتتوا (٣).

فذهب فريق إلى أن العبد ذو سلطة واستقلال مطلق في جميع أفعاله ، وهذا غرور ظاهر . وقال آخرون بالجبر ، وهو هدم للشرعية ، ومحو للتكاليف ، وإبطال لحكم العقل - وقيل إن اعتقاد كسب العبد لأفعاله يؤدي إلى الشرك ، وهذه دعوى لا أساس لها ، لأن الشرك هو أن تزعم أن لغير الله أثراً فوق ما وهبه الله من الأسباب الظاهرة ، وأن لشيء من الأشياء سلطاناً على ما خرج من قدرة المخلوقات ، وأفعال العباد ليست من هذا في شيء . وتعاليم الإسلام - فيما يرى الأستاذ الإمام - تقرر أمرين أساسيين : أولهما أن العبد يكسب بإرادته وقدرته ما هو

(١) البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص ٢١٢ .

(٢) محمد عبده رسالة التوحيد ، القاهرة بدون تاريخ ، ص ٥٩ - ٦٠ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٦١ .

وسيلة لسعادته ، وثانيهما أن قدرة الله مرجع لجميع الكائنات ، إن من آثارها ما يحول بين العبد وإنقاذ ما يريده ، وألاً شيء سوى الله يمكنه أن يمد العبد بالمعونة فيما لم يبلغه كسبه (١) .
وقد فهم السلف الأول الأمر على وجهه ، واستطاعوا أن يقوموا بجلائل الأعمال . وعول عليه من متأخري أهل النظر إمام الحرمين ، وإن أنكر عليه من لم يفهمه على وجهه . آمنوا بأن علم الله محيط بما يقع من إرادته ، وبأن عمل كذا يصدر في وقت كذا ، وهو خير يثاب عليه ، وأن عملاً آخر يقع في وقت آخر ، وهو شر يعاقب عليه - ومع هذا فأعمال العباد كلها صادرة عن الكسب والاختيار ، وليس في علم الله ما يسلب ذلك على أننا لا نعرف محتويات هذا العلم إلا يوم أن يقع - وما عدا ذلك مما أسرف فيه المتكلمون ، من آراء ونظريات وحجج ونصوصات ، إنما هو في الغالب مباحكات لفظية ، وضرب من التعصب المذهبي (٢) .

حكم وتقدير :

استعرضنا في هذا الفصل موقف أهل السنة المعتدلين والمتطرفين من مشكلة حرية الإرادة ، ولاحظنا أن نقطة بدئهم كانت في الغالب ما قال به المعتزلة - فعرضوا لما عرض له هؤلاء من خلق الأفعال والاستطاعة والتولد ، عرضوا لذلك كله مؤيدين تارة ومعارضين تارة أخرى ، وبرغم معارضتهم لم لم يسلموا من أثرهم ، ولم يبعدوا عنهم كل البعد في صميم المشكلة - وهو : هل للإنسان مكان بجانب القدرة الإلهية في الظواهر الاجتماعية والإنسانية ؟ وبعبارة أدق فيما يعزى إليه من أفعال ؟ وكما رأينا تسلم الأغلبية العظمى من أئمتهم بهذا المكان ، وأقلية ضئيلة فقط تنكره ، فهل هو مجرد اقتران القدرة الحادثة بالقدرة الأزلية ؟ أو هو ضرب من تخصيص الفعل وتحديدده ؟ أو إنجاز حقيقي وتنفيذ عملي ؟ ولا غرابة في أن تلتقى هذه المدارس عند مبادئ عامة ، وأن يأخذ بعضها عن بعض ، وأن يقترب مفكروها في آرائهم ونظرياتهم ، فقد عاشوا في بيئة واحدة أو متشابهة ، وخضعوا لتعاليم مشتركة .

ومما يلفت النظر أنهم استعملوا لفظ « الكسب » لأداء هذه المعاني على اختلافها ، فأرادوا به مجرد الاقتران والمصاحبة ، أو ذلك التحديد والتخصيص ، أو القدرة الإنسانية الفاعلة والمنفذة ، ولم يقتصر استعماله على مدرسة أو على فرقة بعينها ، ولا شك في أن الأشعرى منح هذا اللفظ قوة ، وأكسبه ذيوغاً وانتشاراً ، وربطه باسمه . ولكن استعماله ، كما لاحظ عبد الجبار ، أسبق منه ، فقد قال به ضرار من قبل (٣) ، وجرى على لسان الماتريدي ، في الوقت الذي كان يجري فيه على لسان الأشعرى ، وأغلب الظن أنه مستمد من الاستعمال القرآني : « لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت » (البقرة / ٢٨٦)

(٢) المصدر السابق ، ص ٦٣ - ٦٤ .

(١) المصدر السابق ، ص ٦١ - ٦٢ .

(٣) ص ١٢٢ .

ويسود عصور الجمود والتدهور عادة ضرب من الخضوع والاستسلام ، وميل إلى سلب إرادة المرء وحرية ، ووقوف به عند أضيق الحدود الممكنة - فإذا ما كانت اليقظة أحس الإنسان بوجوده ودافع عنه ، واعتدّ بنفسه وشخصيته . وهذا ما لمسناه في القرن التاسع عشر ، وعبر عنه محمد عبده أصدق تعبير - ففسر حرية الإرادة تفسيراً يلتقي مع ما قال به ابن حزم بين السلفيين ، وإمام الحرمين بين الأشاعرة ، ولم يكن غريباً أن يعد بين السلفيين تارة وبين الأشاعرة تارة أخرى . ومهما يكن من أمر ، فمن الظلم ما ذهب إليه كتاب غرييون من أن المسلمين جميعاً جبريون (Fatalistes) ، وأن هذه الجبرية قدّدت بهم عن الخلق والابتكار - وفي هذه الدعوى مغالطة وخطأ مزدوج ، فقد بيّنا من قبل أن أغلب أئمة الإسلام يؤكدون ضرورة قدر من الاختيار ، ولم يقل بالجبر إلا نفر قليل ، والعامّة والدهماء لا يعدون حجة في هذا الباب . والخطأ الآخر هو الزعم بأن المسلمين لم يخلقوا ولم يبتكروا ، وهذا بدوره يناقض الواقع مناقضة صريحة . ولنا أن نتساءل : أليس بين المسيحيين من يقول بالجبر أيضاً ؟ فهل منعه ذلك من أن يخلقوا ويبتكروا ؟

الفصل الرابع

المتصوفة

سبق لنا أن عرضنا للتصوف في نشأته وتطوره ، وأشرنا إلى أهم أدواره ومراحله . وفرقنا في وضوح بين التصوف السني والتصوف الفلسفي ، وبيننا مدى نجاح كل منهما والبيئات التي راجت فيها دعوتهما (١) . وعالجنا في ضوء هذا كله مشكلة الألوهية عند المتصوفة ، وظهر لنا أنها وثيقة الصلة عندهم بنظريتهم في المعرفة . فهم ينشدون الوصول إلى الله عن طريق الذوق والعرفان ، لا عن طريق الاستدلال والبرهان . فاستطاعوا بذلك أن يفرقوا بين توحيد الشهود وتوحيد الاعتقاد ، أو بين ما سموه توحيد الخواص وتوحيد العوام . واتفقوا إلى آراء أثارت عليهم ما أثارت من نقد ومعارضة ، أو اضطهاد ومحاربة ، كالاتحاد والحلول أو القول بوحدة الوجود (٢) .

ونريد هنا أن نبين موقفهم من الحرية الإنسانية والمسئولية الدينية ، وهو موقف لم يخل بدوره من أخذ ورد ، وجرّ عليهم أيضاً ما جرّ من رفض ونقض ، واستنكار وتحامل . هل الإنسان في رأيهم حراً حقاً ؟ وما هي آثار هذه الحرية ؟ وكيف نوفّق بينها وبين القضاء والقدر . وللإرادة عندهم شأن لا يقل عن شأن الذوق والوجد ، ولكن ما منزلة إرادة العبد من إرادة الرب ؟ هل للأولى وجود فعلاً ؟ وكيف نلّاثم بينها وبين الإرادة الإلهية ؟ وأخيراً ما موقف الصوفية من التكاليف والأحكام الشرعية ؟ لقد ربّوا على تعاليم الإسلام ، ونشئوا في جو الطاعة والعبادة ، ولكنهم قالوا بسكر وصحو ، وغيبة وحضور ، فهل تبقى التكاليف في ساعات سكرهم وغيبتهم أو تفتى ؟ وقالوا أيضاً بعالم الظاهر وعالم الباطن ، فهل تنصب المسئولية على عالم الظاهر وحده وأهل الباطن لا مسئولية عليهم ؟ وفي اختصار هل أفعال العباد سبيل الهداية ، أو الهداية منة وفضل من الله ؟

لم يكن بد من أن تستوقفهم هذه المسائل ، لأن آراءهم ونظرياتهم تقود إليها ، وفي الجوف الفكري الذي عاشوا فيه أشباه لها ونظائر ، وعدوى الأفكار لا تقلّ عن عدوى الأشخاص . عرضوا لها في بساطة ، وتشعبت آراؤهم فيها أحياناً ، ولكنهم لم يفلسفوها على نحو ما فلسفتها مدارس إسلامية أخرى - ولكي نفهمها على وجهها يجدر بنا أن نلقي نظرة على المؤثرات التي امتدت إليهم ، والظروف التي أحاطت بهم .

(١) ص ٦٩ - ٥٧ .

(٢) ص ٧٥ - ٧٤ .

العوامل التي أثرت في التصوف الإسلامي :

دار أخذ وردّ حول هذه العوامل منذ أخريات القرن الماضي ، وقوى ذلك واشتد في الثلث الأول من هذا القرن . فذهب جماعة إلى أن التصوف الإسلامي وليد ظروف ومؤثرات خارجية ، وليتهم اتفقوا عليها ، فمنهم من يبحث عنها في التصوف الهندي ، ومنهم من زعم أن التصوف الإسلامي نتاج فارسي خالص ، ومنهم من حاول أن يفسر بعض الظواهر الصوفية الإسلامية في ضوء الطقوس المسيحية وحدها ، ومنهم من ردّ الآراء الصوفية الدقيقة إلى الأفلاطونية الحديثة . وذهب جماعة آخرون إلى أن التصوف ثمرة إسلامية صرفة لا تحمل في ثناياها أى مؤثر خارجي ، وينبغى أن تشرح وتوضح في ضوء تعاليم القرآن وأعمال النبي وأصحابه لا غير . وعندى أن كلا الطرفين مغال ، وأن هذا الخلاف لا طائل تحته ، وقد استقر الرأي الآن على أن التصوف ظاهرة روحية وثقافية تخضع لما تخضع له الظواهر الاجتماعية من عوامل ومؤثرات . ولا شك في أن تعاليم الإسلام ومبادئه ذات الشأن الأول في نظر المسلمين عامة ، عنها أخذوا وبها اهتموا ، وفي مسلك الرسول وأصحابه خير قدوة لهم . ولكن البيئة الإسلامية لم تسلم من الدخيل ، من أشخاص وآراء ، سرت إليها تعاليم وأفكار ممن اعتنقوا الإسلام أو ممن بقوا على دينهم وخضعوا للدولة الإسلامية ، ومن الأفكار ما يجرى مجرى الهواء ، دون أن يعرف له أصل واضح ولا مصدر صريح ، ومنها ما يمكن تتبع تسلسله والوقوف على منبعه ، ومن التعجل القطع بنسب أو علاقة ما بغير دليل - وعلى هذا فالعوامل التي أثرت في التصوف الإسلامي تنقسم إلى قسمين كبيرين : داخلية ، وخارجية .

المؤثرات الداخلية :

لا شك في أن تعاليم الإسلام ، بما فيها من ترغيب وترهيب ، ودعوة إلى الطاعة والعبادة ، وتحقير لشئون الدنيا وتذكير بالآخرة ، كانت الباعث الأول على النسك والزهادة . فرضت الصلاة ، وهى في أساسها خشوع وتضرع - ووقوف بين يدى الله . وفرض الصوم ، وفيه ما فيه من الحرمان وتطهير النفس وكبح جماحها . والحج في مناسكه جهاد وعبادة ، وتجرد من الدنيا ، وتفرغ للتلهيل والتكبير ، وقضاء لحظات في كنف الله . والاعتكاف ، وهو سنة محبة ، ضرب من الخلوة لمناجاة النفس ومحاسبتها . والقرآن ملء بالآيات التي تدعو إلى الذكر والعبادة ، « يأياها المنزل ، قم الليل إلا قليلا . نصفه أو انقص منه قليلا . أوزد عليه ورتّل القرآن ترتيلا . إنا سنلقى عليك قولاً ثقيلا . إن ناشئة الليل هي أشدّ وطأً وأقوم قبلا ، إن لك في النهار سبحاً طويلا . واذكر اسم ربك وتبتّل إليه تبتيلاً » (المزمل ١ - ٨) . وفيه ذمّ للدنيا ومحبيب في الآخرة ، « فأما من طفئ ، وآثر الحياة الدنيا ، فإن الجحيم هي المأوى . وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن

الهُوى ، فإنَّ الجَنَّةَ هى المَأْوَى (النازعات ٣٧-٤١) . وضرب محمد صلى الله عليه وسلم المثل الأعلى للطاعة والعبادة ، والخشية والتدبُّر ، فكان قبل الرسالة يعتكف زمناً فى غار حراء زاهداً متعبداً . وبعدها يقوم الليل حتى توترت قدماه . وسار أصحابه على نهجه ، فكان منهم العبَّاد والزهاد ، ويكنى أن نشير إلى أبى ذر الغفارى (٣٢=٦٥٣) الذى اشتهر بالزهد والورع ، ويمكن أن يعدَّ أول داع إلى الاشتراكية فى الإسلام . هاله الثراء العريض لبعض الأغنياء ، والفقر المدقع لبعض الفقراء ، فدعا إلى أن يؤخذ من فضل أولئك لسدِّ حاجة هؤلاء ، ولإقائه عنتاً واضطهاداً فى سبيل دعوته . والقُدوة العملية كانت ولا تزال من خير الوسائل للتربية الروحية ، ويتشدَّد المتصوفة كل التشدد فى طاعة المريد لشيخه إلى حد أنهم عدوها شرطاً لطاعة الله .

وفى الكتاب والسنة آيات وأحاديث تدل على قرب العبد من ربِّه ، ووقوف البارى جلَّ شأنه على سره وجهره ، « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » (ق/١٦) . « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ، ولا خمسة إلا هو سادسهم ، ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم » (المجادلة / ٧) . وفيما يروى من حديث قدسى : « كنت كنزاً مخفياً ، فأحببت أن أعرف ، فخلقت الخلق فى عرفى » (١) . وما روى أيضاً : « ما تقرب إلى المتقربون بمثل أداء ما اقترضت عليهم ، ولا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته ، كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصره » (٢) . عن هذا وغيره صدر الزهاد والعباد ، وعليه عوَّل المتصوفة فى شرح مقاماتهم وأحوالهم ، وإدعام آرائهم ونظرياتهم . ولا يرون غضاضة فى أن يستشهدوا بالحديث الضعيف والموضوع ، وقد أخذ على الغزالي شىء من ذلك فى كتاب « الإحيا » . وباختصار لا تكاد توجد قضية من قضاياهم ، إلا وحاولوا أن يؤيدوها بسند من كتاب أو سنة .

وتأثر المتصوفة أيضاً بالمدارس الإسلامية التى قامت إلى جانبهم من فقهية وكلامية وفلسفية ، بل انتقلت إليهم عدوى بعض الفرق الإسلامية . فكان لهم مع الفقهاء جدل وحوار لم يخل من عنف أحياناً ، وعرضوا لبعض القضايا الفقهية . بحثوا فى الحلال والحرام ، فى الفرض والنافلة ، فى ماهية العبادة وكيفية أدائها ، فى صلة العبد بربه ، هل هى صلة عابد بمعبود أو محب بمحبوب ؟ وسبق لنا أن أشرنا إلى أنهم عالجوا بعض المشاكل الكلامية ، فتحدثوا عن وجود البارى ورؤيته ، عن جلاله ووحدانيته . وأخذوا بشىء مما قال به السلف أو المعتزلة أو الأشاعرة ، وكان منهم من انتمى إلى هؤلاء أو هؤلاء ، وكَوَّن بعضهم آراء خاصة بهم فى الوجود والمعرفة (٣) . إلا أنهم فى الجملة لا يقرُّون المتكلمين على بحثهم ، ويرون أن الاستدلال العقلى الذى سلَّكه يخطئ ويصيب ، وقد ينتقض دليل عقلى دليلاً آخر ، والطريق الحق لمعرفة الله عندهم إنما هو اللدوق والإدراك

(١) الذهبى ، ميزان الاعتدال ، ١٣ - ١٤ ، ص ١٩٧

(٢) القشيري ، الرسالة ، ص ٤٥ .

(٣) ص ٦٩ - ٧٠ .

المباشر . وللمتصوفة أيضاً أبحاث تقرّبهم من الفلاسفة ، عرضوا لأحوال النفس ومقاماتها ، فتحدّثوا عن الشوق والمحبة ، عن الحضور والعينية ، عن الخوف والرجاء ، عن الفناء والبقاء^(١) . وهناك متصوفة نحوا منحى فلسفياً واضحاً ، وكانوا أقرب إلى الفلسفة منهم إلى التصوف . تأثروا بفلاسفة إسلاميين وغير إسلاميين ، وعالجوا مشاكل فلسفية خالصة كجوهرية النفس وخلودها ، والوجود والمعرفة . وتأرجحوا بين الذوق والعقل ، وإن كانوا إلى الذوق أقرب ، لأن البحوث العقلية لا تخلو من حيرة وبلبلة . وأخيراً امتدت إلى الصوفية آراء بعض الفرق الإسلامية ، وصلة التصوف بالتشيع كانت ولا تزال موضع درس وبحث ، وهما معاً يقيمان على شيء من السرية والتمفرقة بين عالم الظاهر وعالم الباطن . ويلتقي المتصوفة مع الإسماعيلية ، بوجه خاص ، في بعض الأفكار والمبادئ ، وجاروهم في الرمز والتأويل ، وأخذوا عنهم في الغالب فكرة الأوتاد والأقطاب . وحظي التصوف الفلسفي في البيئات الشيعية بنجاح كبير^(٢) .

* * *

فالتصوف ظاهرة إسلامية نبتت في جو الإسلام وبيئته ، وتأثرت أساساً بفعل النبي وأصحابه ، واعتمدت على ما جاء في الكتاب والسنة من حكمة وموعظة ، وشاركت المدارس الإسلامية الكبرى في بعض ما عرضت من مشاكل . ولكنها كالظواهر الإسلامية الأخرى لم تسلم مما سرى إلى العالم العربي من عوامل خارجية ، وكان لا بد لها أن تتأثر بها وتأخذ عنها . وإذا كان هذا الأثر لا يبدو بوضوح في المراحل الأولى ، فإننا نلمسه لدى الدارسين والمتخصصين في المراحل التالية .

المؤثرات الخارجية :

اعتنقت الإسلام أجناس وشعوب مختلفة ، واتصلت به حضارات وثقافات متعددة . وكان لها جميعاً شأن في نشر دعوته ورفع رايته ، وأسهمت في درسه وبحثه ، وبدت لها ثمار في مدارسه ولدى مفكريه . ولم يخرج التصوف عن هذه السّنة ، بدت فيه عناصر ذات شبه بما عرف لدى المسيحيين ، أو بما ورث عن الفكر والسلوك الهندي الفارسي ، أو بما سجل من البحث اليوناني . ولكن من الخطأ أن نزع أن هذه العناصر أخذت كما هي ، وقلدت تقليداً أعمى ، بل صاغها المسلمون على نحولائم عقيدتهم ، وأصبحت تحمل طابعهم .

وللمسيحية حياة في الجزيرة العربية سبقت الإسلام بنحو قرنين أوزير ، وفيها أديرة ورهبان عرفوا بنسكهم وزهادتهم ، ومنهم من تنبأ بمحمد قبل مبعثه . وكانت لهم في الجاهلية منزلة ، ومن العرب من حاكاهم في زهدهم وتقشفهم . ولم ينتقص الإسلام من منزلتهم ، وكان محمد

(١) القشيري ، الرسالة ، ص ١٣ ، ١٤ ، ٧٠ ، ٧٣ ، ١٦٩ ، ١٧٥ .

(٢) مصطفى كامل الشيبني ، الصلة بين التصوف والتشيع ، بغداد ١٩٦٤ .

وأصحابه يجلّونهم . « لتجدن أشدّ الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ، ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ، ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون . وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق ، يقولون ربنا إنا آمنّا فاكتبنا مع الشاهدين » (المائدة ، ٨٢ = ٨٣) . وانتشر الإسلام في بلاد سادت فيها المسيحية من قبل كالشام ومصر وشمال أفريقيا ، وكان فيها رهبانها وأديرتهم . فالتقى تنفير الإسلام من الدنيا بزهده هؤلاء الرهبان ، ولم يتردّد متصوّفو الإسلام أن يحاكمهم في زيّهم وأماكن عبادتهم . فلبسوا المسوح والخرق والصوف مثلهم ، واتخذوا لهم خلوات شبيهة بأديرتهم . ومن المتصوفة من كان يتصل بالرهبان يأخذ عنهم ، ويعزى إلى إبراهيم بن أدهم (٨٦٦هـ) ، وقد عاش في الشام طويلاً ، أنه قال : « تعلّمت المعرفة من راهب يقال له سمعان »^(١) وبالغ بعض المتصوّفة ، فامتنع عن الزواج تعبدّاً ، وربما كان تشبهاً برهبانية المسيحيين ، مع أن تعاليم الإسلام صريحة في رفض ذلك . « ورهبانية ابتدعوها ، ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله ، فما رعوها حقّ رعايتها ، فآتينّا الذين آمنوا منهم أجرهم ، وكثير منهم فاسقون » (الحديد ٢٧) . ولا تخلو بعض الآراء والنظريات الصوفية من وجوه شبه بينها وبين بعض الأفكار والنظريات المسيحية ، ففي حديث الحلاج عن اللاهوت والناسوت ما يقربه من بحوث الطوائف المسيحية حول طبيعة المسيح . ويعرض ابن عربي لفكرة التثليث وإن صورها تصويراً خاصاً ، وحديثه عن الحقيقة المحمدية شبيه بما قال المسيحيون في « الكلمة » أو « اللجوس » . والحب الإلهي قدر مشترك بين المتصوفة لا فرق بين مسلمين ومسيحيين .

وليست الثقافة الهندية الصينية بمعزل عن العالم العربي برغم بعد الشقّة بينهما ، ذلك لأن موقع البصرة كان من قديم نقطة التقاء بين الشرقين الأقصى والأدنى . وبلاد فارس باب مفتوح على الهند والصين ، وتحمل الثقافة الفارسية القديمة كثيراً من معتقدات الهند والصين وتعاليمهما ، وعن طريقها انتقل الفكر الهندي أولاً إلى العالم الإسلامي . وكانت مدينة بلخ بوجه خاص مركزاً للتصوّف البوذي قبل الإسلام بعدة قرون ، ونشأ فيها عدد غير قليل من أوائل الصوفية ، وفي مقدمتهم إبراهيم بن أدهم . وفي البصرة بدأت مدرسة صوفية مبكرة في أخريات القرن الأول الهجري ، ويطهر أنها تأثرت بما سرى إليها من أفكار الشرق الأقصى . فكانت تأخذ نفسها بمبدأ تعذيب البدن لتطهير النفس وتخليصها من آفاتنا والصعود بها إلى العالم العلوي ، وفي هذا ما مهّد لفكرة الفناء التي قال بها أبو يزيد البسطامي ، وهي ذات شبه بالترقانا الهندية . وبين متصوّفي الإسلام عدد غير قليل من أصل فارسي ، ولكنهم كانوا جميعاً مسلمين قبل أن يكونوا فرساً . وإذا كان للعصيّة العنصرية دخل في شئون السياسة والحياة الاجتماعية ، فإن أثرها في ميدان

(١) ابن الجوزي ، ليس إيليس ، ص ١٥٢ .

التقرب والعبادة الروحية جد ضئيل . والحكمة الإشرافية أوسع الفلسفات صدرًا لتقبل مختلف الآراء ، يأخذ السهروردي المقتول (٥٨٥ هـ) عن حكماء الهند وفارس وبابل ، كما يأخذ عن حكماء مصر وبلاد اليونان . ولا يستسيغ البحث العلمي تحكم النزعات العنصرية وحدها في تطور العلم والفلسفة ، وليس ثمة من يقول اليوم إن التصوف الإسلامي ليس إلا رد فعل للعقل الآرى ضد دين سامى ، لأنه قول فيه خلط وجهل بالتاريخ .

ولم يعدم تصوف اليونان ، ويمثله بخاصة أفلاطون وأفلوطين ، أن يجد سبيله إلى العالم الإسلامى ، فقد انتقل شيء منه إلى المدارس الشرقية في حران ونصيبين وجند يسابور ، وبقيت منه مخلفات في مدرسة الإسكندرية إلى أن جاء الإسلام . ولتصوف أفلوطين مصدر ثابت معروف ، وهو كتاب الروبوية المنسوب خطأ إلى أرسطو ، وليس إلا جزءاً من تاسوعات أفلوطين . وقد ترجم إلى العربية منذ عهد مبكر ، ومن الثابت أنه عرف من قبل في السريانية ، وعنها نقل إلى العربية . ويمكن أن يضاف إليه الكتاب الآخر الغامض التاريخ ، وهو كتاب الخير المحض ، أو كتاب العلال كما سمي في ترجمته اللاتينية . وهو منسوب خطأ أيضاً إلى أرسطو ، وحقيقته أنه ملخص مشوه لكتاب المبادئ الإلهية الذى وضعه بروقلس (٤٨٥ م) رئيس الفرع الثانى للأفلاطونية الحديثة في مدرسة أثينا . ولهذين الكتابين شأن في تاريخ الفكر الإسلامى ، وفي تاريخ التصوف بوجه خاص - ولا يبعد - كما لوحظ من قبل - أن يكون ذوالنون المصرى ، وهو المغمم بالعلم القديم ، قد وقف على شيء من آراء الأفلاطونية الحديثة . وسبق لنا أن بينا في وضوح مدى تأثير تصوف الفارابى وابن سينا بكتاب الروبوية (١)

* * *

تلك هى العوامل المختلفة التى أثرت في التصوف الإسلامى ، وما أشبهه في هذا بالدراسات الكلامية والفلسفية - وليس من اليسير أن نجزم بأن عملاً أو رأياً صوفياً معيناً قد أخذ عن مصدر أجنبى شرق أو غربى ، إلا إن قام على ذلك دليل قاطع . وقد يتوسع بعض الباحثين في ذلك توسعاً أقرب إلى الظن والتخمين ، فيدلون بفروض دون أن يؤيدوها بأدلة واضحة ، وبوجه عام لا تخلو محاولة تفسير الظواهر الإنسانية في ضوء عامل واحد من تعسف - ويجدر بنا أن نبدأ أولاً بتفسير التصوف الإسلامى على أساس من الظروف المحلية ، فإن عز علينا ذلك بحثنا عن الأشباه والنظائر في الثقافات الأجنبية - حقاً إن الإسلام في دعائمه الكبرى ليس ديناً صوفياً ، ولكنه لا يتعارض مع التصوف ، بل على العكس يدعو إلى شيء منه ، وغلو بعض المتصوفة هو الذى دفع أهل السنة إلى أن ينكروا عليهم جذبهم وشطحاتهم . ومن المرجح أن التيارات الأجنبية إنما بدا أثرها واضحاً بعد القرن الثانى للهجرة ، يوم أن أخذ التصوف ينحرم منحنى نظرياً وطائفيًا .

(١) إبراهيم مذكور ، في الفلسفة الإسلامية ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٨ ، ص ٤٤ .

الحقيقة والشرعية :

لكل دين فروضه وتكاليفه ، وفي الإسلام أوامره ونواهيه . وعلى المسلم أن ينزل عندها ، فيطيع ما أمر الله به ، ويمتنع عما نهى عنه . وليست هذه الأوامر والنواهي بمقصورة على العبادات ، بل تمتد إلى المعاملات وصلة الناس بعضهم ببعض ، وحولها تدور حركة التشريع في الإسلام ، وهي دون نزاع أولى الحركات الفكرية . وعول المسلمون على الكتاب والسنة ليستخلصوا ما جاء فيهما من أحكام ، وضموا إليهما العرف والتقاليد وما تواضع عليه الصحابة والتابعون . وطوال القرن الأول لم يرسم منهج لاستنباط هذه الأحكام ، وحاول كل قاض أو وائل أن يدل برأيه كما يتيسر له - وفي القرن الثاني بدأت المدارس الفقهية تتكون ، فرسخت مناهجها ، وسارت في طريقها . وأحرز الفقهاء منزلة مرموقة ، وعدّ البحث عن الأحكام الشرعية الغاية السامية للدين ، وكان الزهاد الأول ، أمثال الحسن البصري (١١٠هـ) وابن مكحول (١١٣هـ) ، فقهاء ومتصوفين ، يأخذون الأحكام على ظاهرها ، ويعملون بمقتضاها .

وفي القرن الثالث الهجري حاول بعض المتصوفة أن يفهم الدين فهماً خاصاً ، فينفذ كما يزعم إلى باطنه ، ولا يقف عند ظاهره . ويرى أن ما انتهى إليه الفقهاء من أحكام ليس إلا مجرد رسوم وأوضاع لا حياة فيها ولا روحانية ، هي ظاهر الشرع أو الشريعة . أما الباطن فهو ما يكشف عن معاني الغيب ، وما يلقى في القلب إلقاء ، وما ينتهي إليه الصوفية في تأملاتهم ومناجاتهم لربهم ، هو علم الباطن أو الحقيقة^(١) . يقول رؤيم البغدادي (٣٠٣هـ) : « كل الخلق قعدوا على الرسوم ، وقعدت هذه الطائفة (الصوفية) على الحقائق . طالب الخلق كلهم بظواهر الشرع ، وهم طالبوا أنفسهم بحقيقة الوريد ومداومة الصديق^(٢) » . وهذا ما سماه أبو العلا عفيفي « ثورة الصوفية على الفقه^(٣) » . ولسنا في حاجة أن نشير إلى أن التقابل بين الشريعة والحقيقة ، أو بين علم الظاهر وعلم الباطن ، يذكرنا بصنيع الشيعة الذين اتخذوا منه أساساً لنظرية الإمامة . وما دام هناك ظاهر وباطن فمجال الرمز والتأويل فسيح ، وقد تفنن فيهما المتصوفة تفنناً لا يقل عن الشيعة ، وبخاصة ابن عربي^(٤) .

وحول هذا التقابل دار جدل شديد بين الصوفية والفقهاء في القرنين الثالث والرابع ، وحمل رايته بين الفقهاء ابن حنبل وتلاميذه . وأدى إلى اضطهاد بعض الصوفية وسجنهم ، كما حدث

(١) القشيري ، الرسالة ، ص ٢٠ - ٢٥ ؛ أبو طالب المكي ، قوت القلوب ، القاهرة ١٣١٠ هـ ، ص ١٦٩ ، ٧١ .

(٢) القشيري ، الرسالة ، ص ٢٠ - ٢١ .

(٣) أبو العلا عفيفي ، التصوف الثورة الروحية في الإسلام ، القاهرة ١٩٦٣ ، ص ١١١ - ١١٥ .

(٤) الكتاب التذكارى لابن عربي ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص ٣٥ - ١٠٧ .

عام ٢٦٢ هجرية في محنة « غلام الخليل » الذي كان ينكر على الصوفية كلامهم في الحب الإلهي والاتصال بالله . وقد اتهم في هذه المحنة نحو سبعين صوفيًا بينهم الجنيد (٢٩٨ هـ) رئيس متصوفة بغداد ، وحكم عليهم بالإعدام ، ثم أفرج عنهم (١) . وفي تغليب الروحية على المادية إلغاء للتكاليف ، وتهاون بأوامر الله ونواهيه . وبقى الفقهاء ينكرون هذه النزعة وما صاحبها من رمز وتأويل ، وحملوا عليها حملات متعاقبة ، لعل من أعنفها حملة ابن تيمية في القرن الثامن الهجري . والواقع أن تغليب الباطن على الظاهر يؤدي إلى إلغاء التكاليف والقضاء على مبدأ المسئولية ، لأن من يقولون به لا يأبهون بأعمال الجوارح من صلاة وصيام ، وإنما يعولون على أعمال القلوب من خشية ورهبة وتدبر وتأمل . يفهمون النصوص الدينية فهماً يكاد يهدم الأحكام جميعها ، فلا يفرقون بين فرض ونافلة ، وربما كان النفل أعلى مرتبة لأنه ثمرة تطوع وسيلة تقرب ، في حين أن الفرض مبعث الإلزام والالتزام ، وبلغ الأمر ببعضهم أن قال : إن الفرائض توصل إلى الجنة ، والنوافل توصل إلى صاحب الجنة . والنية عندهم أفضل من العمل ، لأنها أساسه . والتأمل أفضل من العبادة لأنه روعي ، والعبادة بدنية ، أو بدنية وروحية . فلا قيمة للأعمال البدنية ، ومناط التكليف هو القلب ، وخلاص العبد في إخلاص نيته . وذهب الرمزيون من المتصوفة إلى أن شعائر الدين أمور ظاهرة ومجرد رموز لمعان باطنة ، وليس للظاهر وزن ، إنما الوزن كله لأعمال القلب والباطن ، ولا يضير المتصوف في شيء أن يسقط أعمال الظاهر إسقاطاً تاماً (٢) . وعرف الملامية بتعمدهم الظهور أمام الناس بمظهر مناف للشرع ، اجتلاباً للذم واللامة ، لأن الطاعة سر بين العبد ورب (٣) . وقد يكون في هذا ترق في العبادة ويتم في تصويرها ، ولكن يمكن أن يتخذ ذريعة لترك الفرائض وارتكاب الآثام .

وهذا ما حدث فعلاً ، ووقع فيه بعض أدياء الصوفية ، ارتكبوا ما سؤلته لهم نفوسهم من رذائل وشور ، واستتراوا تحت اسم السكر والغيبة لإتيان ما حرم الله . ولم تثر مشكلة حرية الإرادة في الإسلام إلا لتفسير أفعال العباد تفسيراً يتلاءم مع عدالة الله ، ويجعل للتكاليف معنى . فإن صرفت هذه التكاليف عن مدلولها ، لم يبق محل للبحث عن حرية أو إرادة . ومن المتصوفة من تساءل : هل المجاهدة تورث الهداية والقرب من الله ، أم الهداية منحة منه وفضل ؟ - يذهب التستري (٢٨٣ هـ) وهو من أنصار المجاهدة إلى أنها سبيل الوصول إلى الله ، ويرى أبو سعيد الخراز (٢٧٧ هـ) على عكس ذلك أن الهداية منحة من الله ونعمة . ويقف الهجویری (٤٥٦ هـ) موقفاً وسطاً بين الطرفين ، ويقول إن المجاهدة والهداية متلازمان ، فهداية الله تؤدي

(١) الهجویری ، كشف المحجوب ، ترجمة نكلسون ، لندن ١٩١١ ، ص ١٩٠ - ١٩١ .

(٢) السراج ، اللمع ، ص ١٧١ .

(٣) أبو العلا عفيفي ، الملامية والصوفية وأهل الفترة ، القاهرة ١٩٤٥ .

إلى طاعته ، وطاعته تؤدي إلى هدايته (١). وكل هؤلاء لا يلغون أفعال العباد ، ويجمعون بين أعمال القلوب وأعمال الجوارح .

الواقع أن تغليب الباطن على الظاهر لم يكن إلا اتجاهًا في التصوف الإسلامي (٢) ، وإلى جانبه اتجاه آخر أشد وأقوى ، يستمسك بالنصوص الدينية ، ويعتد بالتكاليف الاعتدال كلة ، ومن خالف ربه لا يمكن أن يحظى برضاه . وفي جو معركة الصراع بين الحقيقة والشرعية ، في آخريات القرن الثالث الهجري ، يصرح الخراز بأن « كل باطن يخالف ظاهراً فهو باطل » ، ويقول التستري : « ما من طريق إلى الله أفضل من العلم (علم الشرع) ، فإن عدلت عن طريق العلم خطوة تهت في الظلمات أربعين صباحاً (٣) . وفي منتصف القرن الخامس يشكو القشيري من ذلك الانحراف الذي يبيع المحرم ويهمل الواجب ، ويكفي كبار المتصوفة الأول الذين جمعوا بين الحقيقة والشرعية . فيقول : « إن المحققين من هذه الطائفة انقرض أكثرهم ، ولم يبق في زماننا هذا إلا أثرهم . . . مضى الشيوخ الذين كان بهم اعتداء ، وقلّ الشباب الذين كان بسيرتهم وسنتهم اقتداء . وزال الورع وطوى بساطه ، واشتد الطمع وقوى رباطه . وارتحل من القلوب حرمة الشرعية ، فعدوا قلة المبالاة بالدين أوثق ذريعة . ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام ، ودانوا بترك الاحترام وطرح الاحتشام ، واستخفوا بأداء العبادات ، واستهانوا بالصوم والصلاة » (٤) . وجاء الغزالي (٥٥٠هـ) بعده بقليل ، وحرص على أن يرد التصوف إلى أصول الدين ، وأن يربط الحقيقة بالشرعية . وقرّر أن : « من قال أن الحقيقة تخالف الشرعية ، والباطن يخالف الظاهر ، فهو إلى الكفر أقرب » . وبذا عاد التصوف إلى حظيرة الشرعية ، واستعادت المسئولية الدينية مكاتها ، وبقي للثواب والعقاب مدلولهما .

إرادة العبد وإرادة الرب :

لم يكن للمتصوفة بدّ من أن يعرضوا لتلك المشاكل التي شغلت المتكلمين والفلاسفة من حرية وإرادة ، وقصد واختيار ، وقدرة واستطاعة ، وقضاء وقدر . عاجلونها متأثرين أحياناً بما ذهب إليه المدارس الأخرى ، أو سالكين بها في الغالب مسلّكين روحياً يعتمد على القلب وتجلياته . وهم في كل هذا يذكرون الله دائماً ، ويردون كل شيء إليه .

يقول المتصوفة بالحرية ، ولكنهم لا يريدون بها الانطلاق في غير ضابط ، ولا التصوف في غير وعي . بل ينشدون منها بوجه خاص التحرر من رق الشهوات والمخلوقات ، وتطهير النفس

(١) القشيري ، الرسالة ، ص ٥ .

(٢) أبو العلا عفيفي ، التصوف الثروة الروحية في الإسلام ، ص ١٥٠ .

(٣) أبو نعيم الأصفهاني ، حلية الأولياء ، القاهرة ١٩٣٣ ، ج ١ ، ص ٣٤٤ .

(٤) القشيري ، الرسالة ، ص ٢ .

من الأهواء والتزعات . بها نحيا الحياة الحققة ، ونسمو إلى الخير الأسمى . فالحرية هي الإعراض عن الكل ، والإقبال على من له الكل . يقول أبو على الدقاق (٤٠٥ هـ) ، أستاذ القشيري : « من دخل الدنيا وهو حر ، خرج عنها إلى الآخرة وهو حر » . والصوفية أحرار فعلاً ، ولا أدل على هذا مما يفرضونه على أنفسهم من مجاهدات ومجالدات . بيد أن مقام الحرية عزيز ، لا يرقى إليه إلا القليل (١) .

والإرادة عندهم هي العنصر الحركي في الطريق ، وأساس الوجود والمعرفة . بها يثبت الصوفي وجوده ، ويبلغ مطلوبه ، ويتصل بربه . هي نقطة البدء ونقطة النهاية ، لا يبدأ المريد إلا بها ، ولا يمكن أن يصل بدونها . هي من المتصوفة بمثابة العقل من الفلاسفة ، وما التصوف إلا ثمرة وجدان حي وإرادة قوية . فالذوق الصوفي ليس عملاً من أعمال العقل ، وإنما هو من مظاهر الوجدان والإرادة . والتجربة الصوفية كلها سلسلة من الحركات الوجدانية والإرادية ، والصوفي أولاً وأخيراً « مريد » .

إلا أن الإرادة الإنسانية خاضعة خضوعاً تاماً للإرادة الإلهية ، والمتصوف بين حالين : إما متضرع خاشع يخشى الله ويهرب قدرته ، وهكذا كان الزهاد الأول ، وإما محب فان في جمال الله وجلاله . والحب الإلهي خطوة في سبيل الفناء ، وكانت رابعة العدوية تقول : « إنها شغلت عن نفسها بحب الله » . والمعرفة الصوفية ضرب من الفناء ، والعارفون بالله فانون عن أنفسهم ، لا قوام لهم بذاتهم ، فهم يتحركون بحركة الله وينطقون عن الله بما يجري على ألسنتهم ، وينظرون بنور الله في أبصارهم (٢) . فالله هو المريد في الحقيقة لكل شيء ، ولا بد للعبد أن يتخلى عن إرادته لكي يترك كل شيء لله ، ووحدة الوجود التي قال بها ابن عربي ترى الله في كل شيء ، ولا تدع للعبد مكاناً في الكون ، وتكاد تقضي على الأخلاق والتكاليف والجزاء والمسئولية (٣) .

والقصد أو النية انبعاث النفس وانعطافها نحو فعل فيه غرضها ونفعها (٤) . وللنية شأن خاص عند الصوفية ، لأنها حديث النفس ، والباعث على العمل ، بل قد تغني عن العمل نفسه « إنما الأعمال بالنيات ، وإنما لكل امرئ ما نوى » . وقيمة العمل في باعته ، إن خيراً فخير ، وإن شراً فشر . وقد يثاب المرء على نيته ، وإن لم يوفق للتنفيذ .

والمرء في قصده ونيته ينحاز إلى جانب آخر ، ويختار طرفاً معيناً . والحياة ملأى بالمتقابلات ، فيها الأبيض والأسود ، الحار والبارد ، الحسن والقبيح ، الخير والشر . ولا بد للمرء أن يختار أحد هذين المتقابلين ، ويقدر حسن اختياره يكون توقيفه في عمله . « فمن اهتدى فلنفسه ،

(١) المصدر السابق ، ص ١١٨ - ١١٩ .

(٢) فريد الدين العطار ، تذكرة الأولياء ، ص ١٠ ، ص ١٣٥ .

(٣) إبراهيم مدكور ، الكتاب التذكري لابن عربي ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص ٣٨٠ .

(٤) العاملي ، الكشكول ، ص ٢ ، ص ١٩٥ - ١٩٦ .

ومن ضلّ فإنما يضلّ عليها » (الإسراء / ١٥) . إلا أن هذا الاختيار نفسه يعتمد على توفيق الله وهدايته ، « وما توفيقى إلا بالله » (هود / ٨٨) . فيضع الصوفية قدرة الله فوق كل قدرة ، وإرادته فوق كل إرادة .

وقدرة العبد هي ما يسمى الاستطاعة ، وقد عاجلها المتصوفة على نحو شبيه في ظاهره بمعالجة المتكلمين . فيرى كثير منهم أنها قوة خاصة تقوم بالأعضاء السليمة ، يخلقها الله مع الفعل لا قبله ولا بعده ، وما أقربهم في هذا من الأشاعرة^(١) . ويذهب التسترى إلى أن الاستطاعة تتحقق قبل الفعل ، ومعها ، وبعده ، ويلتقى في ذلك مع المعتزلة^(٢) . هي سابقة على الفعل ، لأن الله منحنا إياها في عالم الذرّ . لنؤمن به ، « أَلست بربكم قالوا بلى » (الأعراف / ١٧٢) ، ومصاحبة للفعل ، بها ندركه ونهبط الظروف لوقوعه ، ولا حقة ، بها تكشف صوابنا ونشكر الله على الطاعة ، أو نتبين خطئنا ونستغفر الله من ذنوبنا . فمردّ الاستطاعة في صورها الثلاث إلى الله ، والكمال الإنسانى عند التسترى يتلخص في استحضارنا الدائم لجلال الله وعظمته . وفي هذا الاستحضار ما يشعر الإنسان بضعفه ، وما يحميه من خطيئته ، فإن غاب هذا عن ذهنه ، فالذنب ذنبه ، والتقصير تقصيره . ولعل هذا هو الذى قصده الصوفية من الاستطاعة في قولهم : « من دخل النار ، فإنما يدخلها بالاستطاعة التى منحه الله إياها » .

وحاول الصوفية بعد هذا كله أن يشرحوا فكرة القضاء والقدر ، ففرقوا بين مشيئة الله وإرادته ، والمشيئة مرتبة تلى العلم ، وهما معاً سرّان ، والإرادة سابقة على القدرة المؤثرة وهما معاً عليتان . بالمشيئة يتحدد القضاء ، وبالقدرة يظهر القدر . وعلم الله محيط بكل شيء ، وأحكامه وليدة مشيئته ، وهى عرضة للمحو والإثبات ، « يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب » (الوعد / ٣٩) يمحوا الله الأحكام من ناحية وسائل تنفيذها ، ومن ناحية ظهورها ، فى أماكن مناسبة لها . وهذا ما عبّروا عنه بقولهم « يمحوا الأسباب ، ويثبت الأقدار »^(٣) .

فأثبت الصوفية فكرة القضاء والقدر ، وما كان لهم أن ينقوها ، ولكنهم فسروها تفسيراً فيه شيء من اليسر والمرونة . ذلك لأنهم مريون وقادة طريق ، ولا سبيل إلى التربية إن سد الطريق على سالكيه . ففى تفسيرهم للقضاء والقدر شيء من الاحتمال وخروج من حتمية الأزل الصارمة . يفشل العبد ، ولكن فى وسعه أن يتدارك فشله ، وباب التوبة مفتوح دائماً ، ومن العبث أن نفقد الأمل بحجة قدر خفى لا نعرفه .

* * *

(١) الكلايادى ، التعرف للمذهب أهل التصوف ، القاهرة ١٣٥٣ هـ ، ص ٢٥ .

(٢) المصدر السابق .

(٣) ابن مسرر ، رسالة الاعتبار وخواص الحروف وحقائقها ، ص ١٥٧ .

حكم وتقدير :

وعلى هذا يمكن أن يلاحظ أنه لا يستطيع متصوف صادق في تصوّفه أن ينكر الفروض والواجبات ، لأنها سبيل الوصول والتقرب إلى الله . وكثيراً ما يتوسع في النوافل ، حباً في الخير وزيادة في المجاهدة والمجادة . ولا يستطيع متصوف أيضاً أن يستبيح المنكرات والمحرمات ، لأنه يحس بوزرها ، ويرتجف قلبه خشية ارتكابها . وإن بدر منه شيء على خلاف ذلك ، فلعلة في سكر أو غيبة ، فهو مستغرق عن نفسه وعن كل ما سوى الله بالله وحده . وتلك مرتبة لا يسمو إليها إلا الواصلون ، وعندها لا يبقى محل لمسئولية أو تكليف . وندع جانباً أدعياء الصوفية الذين يتظاهرون بجذب أو سكر كاذب ، ويأتون ما يأتون من منكرات . وإذا كان بعض المتصوفة لم يقف عند ظاهر التكاليف ، وأبى إلا أن ينفذ إلى باطنها ، فذلك إيمان في العبودية وتعمق في الروحية . ولكنه إن لاءم الخاصة ، فإنه لا يلائم العامة بحال ، وهذا ما دفع الفقهاء لأن يحملوا عليه ويستنكروه . والتقابل بين الحقيقة والشرعية قوله صوفية مشهورة ، إن أريد بها إلغاء التكاليف وهدم مبدأ المسئولية ، فتلك شطحة من شطحات غلاة الصوفية التي لا يقرها عقل ولا دين .

ولا يعنى المتصوفة من المسئولية بجانبها النظرى عنايتهم بجانبها العملى ، فلا يقفون طويلاً عند تحليل بواعثها النفسية وقوانينها العقلية . وإنما ينشدون من المريد طاعة عمياء يخشى فيها الله قبل أن يخشى الناس ، ويحيا حياة فاضلة تعم المجتمع بأسره . ويسلمون بحرية الفرد واستطاعته ، ويرددون بعض ما قال به المتكلمون وإن صاغوه صياغة جديدة ، ومنهم من انتهى في صراحة إلى بعض المدارس الكلامية . ولهم مصطلحاتهم التي ينبغي أن تفهم على وجهها ، وجملهم المبهمة ، وعباراتهم التي تحتل عدة معان ، ويجدر بنا أن نتحرّز في فهمها وتوضيحها . وههدفهم استحضار الله في كل شيء ، استحضاره في القصد والنية ، في العمل والتنفيذ ، في مشاهدته والتمتع بجلاله . من ينشد الفناء في غيره ، لا يبالى بنفسه أن تكون أو ألا تكون . والعبودية الحقّة تجعل عشاقها ظلاً أو شبه ظلّ لمعبودهم .

فلم يغفل متصوفة الإسلام مشكلة حرية الإرادة ، ولكنها ليست ذات شأن كبير في نظرهم - عاجلها على طريقهم ، وما أشبهها بطريقة متصوفى المسيحية أو البوذية . فلم يبقوا عندها طويلاً ، ولم يفلسفوها فلسفة المدارس الإسلامية الأخرى من متكلمين وفلاسفة . والواقع أن الشخصية الإنسانية كلها في نظر الصوفى ليست إلا مجرد شبح وظلّ ، وجودها فيض ، وحياتها عون من الله ومدد ، وسعادتها في أن تتمحى وتفتى في الباري جلّ شأنه . ومن التوسع أن يعزى إليها حرية أو إرادة ، فحريتها حرية العبد المخلص المطيع ، وإرادتها خاضعة خضوعاً تاماً للإرادة الإلهية .

الفصل الخامس

الفلاسفة

كان لا بد لفلاسفة الإسلام أن يعرضوا لمشكلة حرية الإرادة ، لأنها كانت تشغل أذهان العامة والخاصة على السواء . فشغل العامة بقدرة العبد وقدرة الرب ، وتساءلوا كيف يوفقون بين القضاء والقدرة من جانب ، والثواب والعقاب من جانب آخر . وقد سبق لنا أن أشرنا إلى نشأة هذه الأفكار في صدر الإسلام ، وبينما كيف اختلطت بالسياسة ، وكان خلفاء بني أمية في أغلبهم أقرب إلى القول بالقدر لأنه يعزز مركزهم ، ويمنح خلائقهم قداسة علوية (١) . وكم من حلقات عقدت ، وحوار دار حول هذه القضايا ، برغم معارضة السلفيين لها ونفورهم منها . وهيات هذه الحلقات لقيام مدارس تنتصر للجبر ، وأخرى تؤيد الاختيار ، وثالثة تحاول أن تقف بينهما موقفاً وسطاً . وأنفقت هذه المدارس ما أنفقت من وقت وجهد في معالجة هذه المسائل الدقيقة ، وتوسعت في شرحها وتوضيحها ، وفرغت القول فيها .

في هذا الجوع عاش فلاسفة الإسلام وتأثروا به ، فضلاً عن أن دراستهم في علم النفس والأخلاق ، والسياسة والميتافيزيقا قادتهم إلى البحث في حقيقة الإرادة والاختيار ، وجهتهم نحو تحليل فكرة حرية الفرد ومدى ملاءمتها لنظام المجتمع وحياته ، ونحو توضيح فعل العبد وقدرته بحيث لا يتعارضان مع نظام الكون والعناية الإلهية . حللوا ذلك في عمق ودقة ، ووقفوا فيه موقفاً يكاد يكون متحداً ، لا يختلف فيه لا حقهم عن سابقهم كثيراً . وقرروا أن للعباد أفعالاً هي من صنعهم وليدة إرادتهم ، ولكنها لا تخرج على النظم العامة والسُنن الكونية ، فهي خاضعة لما نسميه اليوم حتمية الطبيعة . لم يكونوا جبريين خالصين . ولا قدرين مسرفين ، بل كانوا وسطاً بين هؤلاء وهؤلاء ، ولكنهم دون نزاع إلى الاختيار أقرب . ويعدون بهذا من الموفقين ، وإن كان توفيقهم أدق وأعمق من توفيق كثير من الأشاعرة . وسنعرض موقفهم بادئين بفلاسفة المشرق الثلاثة الكبار ، ومكتفين بآبَن رُشد الذي يعد بحق أكبر ممثل لفلاسفة المغرب . وفي هذا العرض ما يبين كيف نبئت فكرة حرية الإرادة عندهم ، وكيف نمت وغذيت .

١ - الكندي : عاش في جو الأخذ والرد ، وشهد مجالس الخلفاء التي كانت تعقد لمناقشة بعض القضايا الدينية والفلسفية . ويكفي أن نشير إلى أنه كان يعيش في جو محنة خلق القرآن ، وكان يتحرك باختصار في مجال التيار المعتزلي الكبير . اتصل ببعض الخلفاء ، وبخاصة المعتصم ،

وهو ثاني خلفاء بنى العباس الذين انتصروا للاعتزال ، وشاءوا أن يجعلوه العقيدة الرسمية للدولة ، وهم : المأمون ، والمعتصم ، والواثق . ولا ندرى بدقة لم غضب عليه المتوكل ، وهو الخليفة التالي الذى أراد أن يخفف من غلواء المعتزلة ، ومال إلى أهل السنة . ويقال إنه وصل به الغضب عليه إلى حد أن ضربه ، فهل كان ذلك بسبب نزعة العقلية وميله إلى المعتزلة ؟ ومهما يكن من أمر ، فالذى لا شك فيه أن الكندى عالج مشاكل شغل بها المعتزلة ، فقال بحدوث العالم ، وحاول البرهنة على خلفه ، وقال بالصلاح والأصلح وإن سماهما نظام الكون . وتعرض لفكرة العدل ، وذهب إلى أن أفعال الله كلها عدل لا جور فيه . ورد مع المعتزلة على الثنوية من مزدكية ومانوية . وله مؤلفات تتصل بموضوعنا ، وإن لم نقف عليها بعد ، ويمكن أن نشير إلى واحد منها بعنوان « رسالة فى الاستطاعة وزمان كونها » ، ويحمل فيما يبدو طابعاً معتزلياً ، وهو نص فى مشكلة حرية الإرادة^(١)

وضع الكندى هنا - شأنه فى مشاكل أخرى - اللبنة الأولى فى توضيح مشكلة حرية الإرادة توضيحاً فلسفياً . فلاحظ أن الفعل الحقيقى ما كان وليد قصد وإرادة^(٢) ، وأن إرادة الإنسان قوة نفسية تحركها الخواطر والسوانح^(٣) ، وهو من المؤمنين بالسببية ، إلى حد أنه قال بالتولد الذى قال به المعتزلة^(٤) ، والعلّة عنده ضربان : قريبة فهى مباشرة ، وبعيدة فهى غير مباشرة . ويؤكد فكرة العناية الإلهية التى يخضع الكون بمقتضاها لسنن ثابتة ، وتقف مصادره التى وصلت إلينا عند هذا ، فلا تعرض لفكرة القضاء والقدر ، ولا لكيفية التوفيق بين حرية العبد ونظام الكون أو إرادة الله ، وهذا ما سيضطلع به خلفاؤه من بعده .

٢ - الفارابى : عنى أكثر من الكندى بالأخلاق والسياسة وعلم النفس ، وواجه فى صراحة مشكلة القضاء والقدر . شغل بسلوك الفرد ، كما شغل بتدبير شئون المجتمع ، ولعله أشد المشائين العرب عناية بعلم الاجتماع . صوّب إلى السعادة ، وهى فى نظره الغاية القصوى التى يتمناها الإنسان ، وإنما تنال بممارسة الأعمال الحمودة عن إرادة وفهم مقصودين . وفى وسع كل إنسان أن يفعل الخير ، وأن يحصل على السعادة إذا أراد ذلك^(٥) . فالإرادة عنده دعامة الأخلاق ، وهى أيضاً دعامة السياسة التى يسميها كذلك العلم المدنى . وهو علم « يفحص عن أصناف الأفعال والسنن الإرادية ، والملكات والأخلاق والسجايا والشم التى تصدر عنها هذه الأفعال والسنن^(٦) » .

(١) ابن التديم ، القهرست ، ص ٣٦٢ .

(٢) الكندى ، رسائل القاهرة ١٩٥٠ ، ج ١ ، ص ١٧٢ - ١٧٣ ، ١٧٥ .

(٣) المصدر السابق .

(٤) المصدر السابق ص ٢١٩ .

(٥) الفارابى ، التنبيه على السعادة ، حيدر آباد ١٣٤٦ هـ ، ص ٩ .

(٦) الفارابى ، إحصاء العلوم ، القاهرة ١٩٤٩ ، ص ١٠٢ .

فالأخلاق والسياسة في رأى الفارابى متصلان ومرتبطان ، لأن المدنية الفاضلة أشبه ما يكون بالبدن التام الصحيح الذى تتعاون أعضاؤه كلها^(١)؛

ومن الناحية السيكولوجية يتعمق الفارابى في شرح العمل الإرادى ، فيفرق بين الإرادة والاختيار ، ويرى أنها وليدة شوق ورغبة يعثهما الحس والتخيل ، في حين أن الاختيار لا يكون إلا وليد تفكير وتدبر ، وهو مقصور على الإنسان^(٢). وكأنه يهبط بالإرادة إلى مستوى التزوع ، وبذلك يمكن أن تعزى إلى الحيوان . ولكنه في مقام آخر يحاول أن يحلل مراتب العمل الإرادى ، فيربطه بالقصد والنية ربطاً وثيقاً . ويلاحظ أن النية تتقدم الفعل ولا تقارنه ، وتسمى العزم أيضاً ، وهو ما عقد عليه القلب من أمرائك فاعله ، أما القصد فيقارن في نظره الفعل^(٣)، والنية والعزم والقصد كلها ظواهر نفسية تقوم على أساس من التفكير والتدبر .

وقيمة الإرادة في حريتها ، وسبق للفارابى أن قرر أن في وسع الإنسان أن يفعل الخير متى أراد ، فهو حر فيما يريد ويفعل . ولكن هذه الحرية تخضع لسنن الكون وقوانينه ، وكل ميسر لما خلق له ، وعناية الله محيطه بجميع الأشياء ومتصلة بكل أحد ، وكل كائن بقضائه وقدره^(٤). ولعل هذا هو الذى دفع ديور إلى أن يلاحظ أن الفارابى يعد من القائلين بالجزر^(٥). ونخشى أن يكون في هذا توسع في تفسير مدلول العناية الإلهية عند فيلسوفنا ، فهي في رأيه تدبير محكم شامل لا تعارض فيه ولا تناقض . فللعبد مجاله ، وللكون نظامه ، ولا يتحقق مجال العبد إلا إن توفر له قدر من الحرية ، وما أشبه هذا بالتناسق الأزلى L'Harmonie Préétablie التى قال بها لبيتز بعد الفارابى بنحو سبعة قرون . وسيوضح ابن سينا وابن رشد فيما يلى هذا التناسق ، وتلك الصلة بين حرية العبد وعناية الرب ، توضيحاً أتم وأكمل .

٣ - ابن سينا : يؤذن صنيعه بأن مشكلة القضاء والقدر كانت مثارة لعهدده في عنف ، وأغلب الظن أن مجالس الإسماعيلية ودعاة الفاطمية لم يفهم أن يعرضوا لها مؤيدين أو معارضين . ولا أدل على هذا من أن الشيخ الرئيس عاجلها غير مرة ، ووضع فيها عدة رسائل^(٦) . وربما كان

(١) الفارابى ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ليدن ١٨٩٥ ، ص ٧٨ ، ٧٩ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٤٥ .

(٣) الفارابى ، كتاب الملة ، بيروت ١٩٦٨ ، ص ٩٧ .

(٤) الفارابى ، الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية ، ليدن ١٨٩٠ ، ص ٦٤ .

(٥) ديور ، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده ، القاهرة ١٩٣٨ ،

ص ١٥٠ .

(٦) وصل إلينا منها ثلاث « اثنتان مطبوعتان ، وهما : (١) « في سر القدر » ، مجموع حيدرآباد ١٣٥٤ هـ ،

(٢) « في القضاء والقدر » ، مجموع القاهرة ١٩١٧ . ولا تزال الثالثة مخطوطة ، بعنوان : « القضاء والقدر »

(قنوائى ، مؤلفات ابن سينا ، القاهرة ١٩٥٠ ، ص ٢٤٩) . ويمكن أن يضاف إليها « الرسالة العرشية » ، وهى

أشبه ما يكون بكتب التوحيد ، وقد عقد فيها فصل بعنوان : « القول في قضائه وقدره » (مجموع حيدرآباد) .

لما أصابه من قلق واضطراب في حياته ، وما بلى به من سجن وتشريد ، شأن في معالجته لهذا الموضوع ، ويذهب أصحاب السير إلى أنه ألف واحدة من هذه الرسائل في طريقه إلى أصفهان ، على أثر هربه وخروجه من قلعة فردجان التي سجن بها عنوة طوال أربعة أشهر^(١). وقد كان فوق هذا على بينة من موقف المتكلمين من هذه المشكلة ، ولم يرقه ، وحاول أن يحلها على نحو آخر يرضيه وتلاءم مع فلسفته^(٢).

ويسلك في معالجته لها مسلك الحوار تارة ، ومسلك البحث والتحليل تارة أخرى . ورسالته « في القضاء والقدر » قطعة أدبية منمقة ، فيها لفظ غريب ، وخيال بعيد ، يحكى فيها قصته مع منكر للقدر شغوف بالخصومة والجدل . وقد تصدى له ، وحاول أن يرد عليه بما يدمغ حجته ويزيل شبهته . ولكن محاولته أقرب إلى الصنعة والتكلف منها إلى المنطق والبرهان^(٣)؛ أما رسالته في « سر القدر » فهي على قصرها أقرب إلى البحث المهادئ والتعليل الدقيق^(٤).

يدرك ابن سينا تشعب مشكلة حرية الإرادة ، ويلاحظ أن سر القدر مبنى على مقدمات : منها نظام العالم ، ومنها حديث الثواب والعقاب ، ومنها إثبات المعاد للنفوس^(٥). ولكنه يواجه لبّ هذه المشكلة مواجهة مباشرة وصريحة ، فهو يسلم بأن للعبد إرادة وفعلاً ، ويرى أن هذه الإرادة تدخل في عداد الأسباب عامة . حقاً أنه قد يصرفها صارف ، إلا أنها متى صممت مضت وأنجزت . وفوق إرادة العبد إرادة الرب التي صدر عنها الكون على أحسن وجه النظام والكمال ، فكيف نوفق بين هاتين الإرادتين ؟ وسبيل هذا التوفيق ما سلكه الفارابى من قبل ، وهو ردّ الأشياء إلى العناية الإلهية التي أوجدت الكون على أحسن نظام ، ورسمت لكل كائن طريقاً يسير فيه بمحض اختياره وإرادته في حدود السنن الكونية . وما الإنسان إلا واحد من هذه الكائنات ، يتحرك بقدرته ، ويتصرف بإرادته ، دون خروج على النظام العام ، وهذا النظام هو ما نسميه القضاء . فقضاء الله هو علمه المحيط بالمعلومات ، وقدره إيجاب الأسباب للمسيبات ، وإذا وجد السبب وجد المسبب . وبذكر السبب والمسبب تظهر الحكمة الإلهية في وجود هذه الموجودات ، وأنها وجدت على أكمل ما يمكن أن تكون^(٦). فالإنسان حلقة في سلسلة هذا النظام العام ، يقع سبباً فيحدث وينتج ، ويتصرف في حرية وطلاقة . ويجيء مسبباً ، فيخضع لمؤثرات أقوى منه^(٧).

(١) القفلى ، تاريخ الحكماء ، ليزج ١٩٠٣ ، ص ٤٣١ .

(٢) ابن سينا ، في سر القدر ، مجموع حيدر آباد .

(٣) ابن سينا في القضاء والقدر ، مجموع القاهرة ، ص ٤٣ - ٦٨ .

(٤) ابن سينا ، سر القدر ، مجموع حيدر آباد ، ص ٢ - ٤ .

(٥) المصدر السابق ، ص ٢ .

(٦) ابن سينا ، الرسالة العرشية ، ص ١١٦ .

(٧) ابن سينا ، في القضاء والقدر ، ص ٥٩ .

يطيب لابن سينا أن يردّد عبارة وردت من قبل على لسان الفارابي ، ويقول : « اعملوا فكل من يسرّ الله خلقه له » (١) .

٤ - ابن رشد : فقيه قبل أن يكون فيلسوفاً وقاضى قضاة قرطبة بعد أبيه وجده ، والفقيه بالقضاء يقرّان أنه لا تكليف بدون حرّية وإرادة ، ولفقهاء الإسلام بحوث في قدرة المكلف استطاعته . وكان ابن رشد - فيما يروى أصحاب التراجم - حافظاً للفقّه ، مقدّماً فيه على جميع هل عصره ، عارفاً بالفتوى على مذهب مالك وأصحابه ، نافذاً في علم الفرائض والأصول (٢) . ودرس فوق هذا علم الكلام ، وعنى خاصة بمذهب الأشاعرة الذي كان سائداً في المغرب والأندلس لعصره . وللأشاعرة آراؤهم التي لم يعفها من نقده وملاحظته ، ولم يرقه ببرجه خاص موقفهم من الكسب والاختيار ، لأنه لا يتمشى بوضوح مع مبدأ الثواب والعقاب ، ولا يدعم فكرة المسئولية . وقد استوقفته هذه المشكلة طويلاً ، وعدّها من أعوص المسائل الشرعية . وما ذاك إلا لأن أدلّها العقلية والعقلية يبدو عليها شيء من التعارض ، ففي القرآن آيات تؤيد الجبر ، وأخرى تؤيد الاختيار ، وربما كان في الآية الواحدة ما يشعر بهذا التعارض . ولا تختلف السنّة عن هذا كثيراً ، ففيها أحاديث مؤيدة ، وأخرى معارضة . ولم يفت الفرق والمدارس الكلامية المختلفة ، أن تحتاج كل واحدة منها بما يلائمها من الآيات والأحاديث (٣) . ولا يخلو هذا الموضوع أيضاً من تعارض عقلاً ، فإننا إذا قلنا إن الإنسان خالق أفعاله ، استلزم ذلك أن يكون هناك أفعال لا تجري على مشيئة الله وإرادته ، وهذا ما يرفضه المسلمون عامة . وإن قلنا إنه مجبر على فعل ما يفعله ، أدى ذلك إلى التكليف بما لا يطاق ، وهذا معيب أيضاً (٤) .

ويحاول ابن رشد أن يخرج من هذا التعارض بحلّ وسط ، ولكن لا على طريقة الكسب الأشعري الذي هو أقرب في رأيه إلى الجبر منه إلى الاختيار. فيرى أن الله منح العبد إرادة يصرف بها أموره ، وقدرة تمكنه من فعل الشيء وضده . فأفعاله وليدة إرادته وقدرته ، وفي هذا ما يبرز بحق حسابه ومسئوليته . إلا أن هذه القدرة وتلك الإرادة ليستا طليقتين ، بل هما خاضعتان لأسباب خارجية وداخلية ، ومقيدتان بنظام الكون وسننه . وكثيراً ما تعترض هذه الأسباب بعض ما نريد ، وكثيراً ما يحول نظام الكون دون تنفيذ ما نقدر عليه . وهذا النظام من تدبير الله وصنعه وحده ، وهو ما يسمى القضاء والقدر . ولا علم لنا به ، وإنما يعلمه الله جل شأنه ، « وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو » (الأنعام / ٥٩) . فللمرء فعل وكسب ، وهما ثابتان في قضاء الله وقدره . وبذا نستطيع أن نزيل جميع الشكوك التي أشرنا إليها من قبل ، وأن نخرج من ذلك التعارض

(١) المصدر السابق ، ص ٦٨ .

(٢) ابن الأثير ، كتاب التكملة ، مدريد ١٨٨٦ ، ص ٢٦٩ - ٢٧٠ .

(٣) ابن رشد ، مناهج الأدلة في عقائد الملة ، القاهرة ١٩٥٥ ، ص ٢٢٢ - ٢٢٤ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٢٢٤ - ٢٢٥ .

الذى بدا بين الأدلة الثقلية ، وبين الأدلة العقلية (١).

قد يقال : كيف توفّقون بين هذا وبين ما أجمع عليه المسلمون من أنه لا فاعل إلا الله . والأمر هين ، لأن أفعال العباد نفسها مردّها إلى الله ، فإنها إنما تصدر عن استعدادات وقوى خلقها الله ، وتتوقف على أسباب وظروف قدرها الله ودبّرت شئون الكون على مقتضاها ، « وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر » (النحل / ١٢) ، « والشمس والقمر بحسبان » (الرحمن / ٥) . وفوق هذا ، الكائنات الحادثة كلها ضربان : جواهر ، وهى الموجودات على الحقيقة ، وكلّها من صنع الله ، وأعراض تتبعها وترتبط بها ، وهى وليدة ظروف وأسباب متعددة ، وهذه الأسباب إنما تؤثر بحكمة الله وعنايته ، فالكون كله فى جواهره وأعراضه راجع إلى الله . ولا يمنعنا هذا أن نعزو أفعالاً إلى الإنسان أو إلى بعض الكائنات الأخرى التى نرى آثارها ماثلة أمام أعيننا ، والقول بإنكار الأسباب جملة غريب عن طباع الناس (٢).

يبدو من كل هذا أن ابن رشد قدّر فعلاً مشكلة حرية الإرادة قدرها ، وأدرك صعباتها ، ووقف على ما أثّر حولها ، وقلّبها على وجوهها . وحاول أن يقدّم لها حلولاً ترفع التعارض والتناقض ، وتوفّق بين العقل والنقل . وكان حريصاً على أن يستعين بالقرآن لإدغام هذه الحلول وتوضيحها ، والآيات القرآنية ماثلة أمامه دائماً ، يتخير منها أنسبها وألصقها بما يحاول التذليل عليه ، وهو على هذا أقدر من المشائين الإسلاميين الآخرين . ولكنه فى النهاية لم يبعد عنهم ، بل أخذ بما أخذوا به من الاستمساك بمبدأ السببية ، والقول بالعناية الإلهية التى تلائم بين حرية العبد من جانب ونظام الكون من جانب آخر.

حكم وتقدير :

لم يعرض أرسطو لما سباه المدرسيون : حرية الإرادة *liberum arbitrium* ، والحقيقة أن هذه المشكلة ذات طابع لاهوتى ، وما كان له ، وهويكاد يعزل إله تماماً عن العالم ، أن يشغل بها . حقاً إنه فى دراساته الأخلاقية عرض للفعل الإرادى ، وبناء على الاختيار الذى يفرق بين الخير والشر ، ولا يخلو هذا الاختيار فى رأيه من فكر وروية (٣) . وأيد أيضاً مبدأ السببية الذى تعتمد عليه فكرة المسؤولية ، وفصل القول فيه ، وقسم العلل إلى أنواع مختلفة . وفيما قدمنا من

(١) المصدر السابق ، ص ٢٢٥ - ٢٢٨ .

(٢) المصدر السابق ، ٢٢٨ - ٢٣٢ .

(٣) Aristote, Eth. Nic, IV b 1112..

زاء المشائين العرب ما يلتقى مع هذا ، وقد وقفوا على دراسات أرسطو الأخلاقية والطبيعية .
وكم يذكرنا حديثهم عن العناية الإلهية بموقف الرواقين من القدر الذى عدّوه فكر الله ، وقرروا
أنه يرعى الكون ويهيمن على نظام العالم ، ويدبر الأشياء جميعاً على مقتضى قواعد الكمال^(١)
فلأراء فلاسفة الإسلام فى حرية الإرادة أشباه فى التاريخ القديم ، ولكن المشكلة فى الواقع
مشكلتهم أولاً ، عاشوا فى جوها ، وتأثروا بما أثارته المدارس الكلامية المعاصرة حولها ، وحاولوا
ما وسعهم أن يوفقوا فيها بين العقل والنقل .

وفى وسعنا أن نجد لآرائهم أشباهاً أخرى فى التاريخ المتوسط والحديث ، ونكتفى بمثلين
اثنين : هما القديس توما الأكوينى وديكارت . فتوما يرى مع كبار مفكرى القرون الوسطى أن
حرية الإرادة تعتمد على اختيار يميز بين الخير والشر ، وهذا الاختيار استعداد فطرى ونعمة من
الله . فالاختيار عنده ، كما هو عند فلاسفة الإسلام أساس حرية الإرادة^(٢) . ويناقش القديس
توما فى كتابه « الخلاصة فى الرد على الأمم » المتكلمين الذين ينكرون مبدأ السببية ، ويرد عليهم
رداً طويلاً^(٣) . ولم يكن غريباً أن يعنى المدرسيون بمشكلة حرية الإرادة وبمبدأ السببية الذى
يدعمها ، لأنها أساس التكليف والمسئولية . ولقد سبق لأسين بلاسيوس أن ذهب إلى أن القديس
توما الأكوينى وقف عن طريق ريمون مارثان الإسبانى على كتاب « الكشف عن مناهج الأدلة »
لابن رشد ، ويعالج هذا الكتاب كما قدمنا مشكلة حرية الإرادة معالجة دقيقة^(٤) . وسواء أصبح
هذا الزعم أم لا ، فإن توما يلتقى مع فلاسفة الإسلام فى مشكلة حرية الإرادة ، ولا نزاع فى أنه
وقف على « دلالة الحائرين » لابن ميمون ، وهو همزة وصل يقينية بين الفكر الإسلامى والفكر
اللاتينى .

أما ديكارت فقد اعتد بالإرادة اعتداداً كبيراً ، وعدّ الحكم كله فعلاً إرادياً ، ورأى أن
خيرنا الأسبى ليس شيئاً آخر سوى استقامة إرادتنا^(٥) ؛ وأشاد بما منح الإنسان من حرية تجعله
يتصرف فى طلاقة واستقلال^(٦) . فاعتدّ بالحرية اعتداده بالإرادة ، وقال : « من البين أن لنا
إرادة حرة تستطيع حين تشاء أن تعطى إقرارها وتصدقها أو لا تعطيه^(٧) . وحاول ، كما صنع
المدرسيون وفلاسفة الإسلام من قبل ، أن يوفق بين إرادة الرب وإرادة العبد عن طريق التدبير
والعناية الإلهية . وكان له فى هذا حوار ومراسلات مع الأميرة اليزابث ، ويين لها أن تدبير الله

Cicero, *De Natura Deorum* II, 22.

(١)

Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1932, p. 105-118.

(٢)

St Thomas, *Somma contra Gentiles*, T. III, p. 68.

(٣)

Asin Palacios, *Al avarismo teológico de Santo Thomas al aquino*, saragossa, 1904, p. 317-321.

(٤)

Descartes, *Principes* I, 34

(٥)

(٦) الدكتور عثمان أمين ، الفلسفة الرواقية ، القاهرة ١٩٧١ ، ص ٣٢٥

Descartes, *pricipes*, I, 29.

(٧)

الأزلى سابق على تدييرنا ، ويقضى هذا التدبير بأن تتحرك إرادتنا على سبيلها من غير قهر في حدود معينة ، هي حرة بفطرتها ، ومقيدة بحكمة الله وتدييره ، لأنه هو الذى يحركها ويهديها في كل خطوة نخطوها^(١). توفيق بين حرية العبد وقضاء الرب ، ولكن الأميرة لم تقتنع به وعذته توفيقاً عسيراً . واضطر ديكارت أن يبعث إليها برسالة أخرى مسلماً بدقة المشكلة ، وملاحظاً أن حريتنا بالنسبة لنا مستقلة ، وبالنسبة لله خاضعة ومقيدة . فنحن نشعر باستقلال يكفي لأن يجعل أفعالنا مستحقة للمدح أو الندم ، ولكنه استقلال مشوب بالخضوع ، لأن كل شيء راجع إلى الله^(٢).

وسواء أكانت هذه الحلول مقنعة أم لا ، فإنها تلتقي مع شيء مما قال به فلاسفة الإسلام . ودون أن تدخل في تسلسل تاريخي قد يطول مداه ، نعتقد أن في هذا العرض السريع السابق نموذجاً آخر يؤيد مذهبنا إليه من قبل ، وهو أن الفلسفة الإسلامية حلقة في تاريخ الفكر الإنساني ، وهي دون نزاع حلقة متممة وفيها أصالة ، وفي وسعها أن توضح الحلقات الأخرى وتعين على فهمها ، ومن الخطأ أن تفصل عنها . ومن حسن الحظ أنا أصبحنا نقف اليوم على جل أصولها ومصادرها الأولى ، وفي وسعنا أن نوفيها حقها من الدرس والبحث .

(١) Laporte, La liberté selon Descartes, dans *Revue de Metaphysique et de Morale* 1937, p. 159.

(٢) Descartes, *Oeuvres*, ed. A.T., t. IV, p. 332 - 333.

الباب الثالث

الفلسفة الإسلامية

والنهضة الأوروبية^(١)

الفكرة أو الكلمة ملك لصاحبها ما لم يقلها ، فإن قالها أضحت ملكاً للناس . ومن الأفكار والكلمات ما يذهب مع الريح ، ومنها ما يبقى على الدهر . والأفكار والكلمات الخالدة ملك للإنسانية جمعاء ، تسمو على الزمان والمكان ، فيتوارثها الخلف عن السلف ، ويتبادلها الأفراد والجماعات . ومن هنا كان تعاقب الثقافات وأخذ بعضها عن بعض - ولم يبق اليوم شك في أن الثقافة اليونانية أخذت عن الثقافات الشرقية ، وبخاصة المصرية والهندية . ونحن ندرك أن الثقافة العربية تمت بنسب إلى بعض الثقافات الغربية والشرقية ، وقد أثرت بدورها تأثيراً واضحاً في الثقافة اللاتينية ، وامتد أثرها إلى النهضة الأوروبية . والثقافات المعاصرة متعاونة ومتضافرة ، يغذى بعضها بعضاً دون انقطاع ، ولا يكاد يظهر في لغة حية بحث قيم إلا سارعت اللغات الأخرى إلى ترجمته والإفادة منه .

فالثقافة الإنسانية ذات موارد متعددة بين شرقية وغربية ، وما أشبهها بنهر جار نصب فيه فروع مختلفة ، وهو في مجراه يغذى آفاقاً جديدة ، ويبعث طاقات شابة . وتحرص الحضارات المختلفة على تعرف أمجاد الماضي والأخذ عنها ، بصرف النظر عن أصولها ومصادرها ، وقديماً قالوا : « العلم لا وطن له » . وفي الربع الأول من هذا القرن قامت في جامعة أكسفورد حركة موفقة ترمى إلى تسجيل تراث الثقافات القديمة ، فبدأت بثقافة اليونان والرومان ، وضمت إليها تراث القرون الوسطى المسيحية ، وتراث اليهودية والإسلام ، ثم تابعت السير ، وأخرجت تراث الهند ، ومصر ، وفارس^(٢) . وفي هذه المحاولة جدّة وطرافة وجمع وتنسيق ، وبحث وتحقيق . اضطلع بها نفر من المتخصصين ، وعالج كل واحد منهم ما اتصل بواجبه . وفيها بوجه خاص ربط للثقافات بعضها ببعض ، وكشف عما تمّ من تبادل بين الحضارات المختلفة . وحذا حذوها جامعات أخرى ، فوكلت جامعة هارفارد إلى جورج سارتون تأريخ العلم منذ نشأته إلى اليوم^(٣) .

(١) سبق أن نشر هذا الباب في دراسة قام بها مركز تبادل القيم الثقافية بمصر بالتعاون مع اليونسكو ، تحت عنوان أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية ، القاهرة ١٩٧٠ .

(٢) ظهر أول هذه السلسلة عام ١٩٢١ تحت عنوان *The Legacy of Greece*

وتلته الحلقات الأخرى في ١٩٢٣ ، ١٩٢٦ ، ١٩٢٧ ، ١٩٣١ ، ١٩٣٧ ، ١٩٤٢ .

(٣) أخرج سارتون عام ١٩٢٧ *Introduction to the History of Science* وعاد إلى الموضوع في =

واضطلع ثورندايك في جامعة كلومبيا بتاريخ السحر والعلوم التجريبية^(١) . وفي حلقة تراث الإسلام التي ظهرت في أكسفورد عام ١٩٣١ جهد ملحوظ ودرس عميق ، بقلم نخبة من كبار المتخصصين . عالجوا جوانب الثقافة الإسلامية ، وعرضوها في وضوح ودقة ، وبينوا ثمارها وآثارها ، وأشاروا في اختصار إلى ما كان لها من صدى في الفكر اللاتيني والعالم الغربي . ولكن البحث يسير ، وقد ألتى على تراث الإسلام في الخمسين سنة الأخيرة أضواء جديدة ، وكشف عن نصوص ومصادر لم تكن معروفة من قبل^(٢) .

ولقد انقضى ذلك الزمن الذي كان ينظر فيه إلى الفلسفة المدرسية ، مسيحية كانت أو إسلامية ، نظرة لا تخلو من تعسف وازدواجية ، فقليل إتباعها مجرد محاكاة للفلسفة اليونانية ، وأخذ عن أفلاطون أو عن أرسطو ، ومن ذا الذي قال إن فلسفة ما لا تأخذ عن الفلسفات السابقة ، وهل يضير الفلسفة الحديثة أو المعاصرة أن فيها تلاقيا مع بعض الفلسفات القديمة أو المتوسطة ؟ وديكارت أبو الفلسفة الحديثة متأثر فعلاً بمن سبقوه من قدامى ومدرسين ، ورميت الفلسفة المدرسية أيضاً بعدم الأصالة وقلة الابتكار ، وظن أن ليس فيها إضافات ينوّه بها ، ولا جوانب خاصة تعزى إليها .

ومنشأ هذا في الغالب أن الفلسفة المدرسية لم تدرس الدرس الكافي حتى نهاية القرن الماضي ، ولم يكشف عن شتى جوانبها . فبقيت مخطوطاتها محبوسة في المكتبات العامة والخاصة ، ولم ير كثير من مصادرها النور . وقد بذلت في القرن العشرين جهود متضافرة ومتلاحقة للكشف عنها ، ونشر أصولها ، والتعريف برجالها ، وشرح مذاهبها ونظرياتها . وربما كان حظ الفلسفة المسيحية من الدرس أعظم من حظ الفلسفة الإسلامية ، ولكنهما يتعاونان اليوم ويتضافران . واستبان بوضوح أنهما مهّدا معاً للنهضة الأوروبية .

* * *

ويعتينا هنا أن نبين ما كان للفلسفة الإسلامية من أثر في هذه النهضة ، ولا نزاع في أنها لم تصل إلى ذلك إلا عن طريق اتصالها بالفلسفة المسيحية وتأخيرها معها . ولا بد لنا أن نبين وسائل

= تفصيل مرة أخرى عام ١٩٥٢ وضع خطة لإخراج بحث شامل في تاريخ العلم ، لم يظهر منه إلا الجزء الأول في حياته تحت عنوان : *A History of Science* ، وظهر الجزء الثاني بعد موته عام ١٩٥٩ ، ولم تستكمل السلسلة مع الأسف .

(١) Thordike, A. *History of Magic and experimental Sciences*, New York 1943.

(٢) لا أدل على هذا من الطبعة الثانية لدائرة المعارف الإسلامية *L'Encyc. de l'Islam* ، التي تابعت سير الدراسات الإسلامية ، وكشفت عن جوانب جديدة . ففيها مادة أغزر ، ومعلومات أتم وأوفى .

هذا الاتصال ، ونشير إلى عوامل هذا التأخر . ولا يتسع المقام للبسط والتفصيل ، ونقتنع بأن نقف عند بعض القضايا الكبرى . وسنحصر بحثنا في نقط ثلاث :

(أ) خصائص الفلسفة الإسلامية .

(ب) انتقالها إلى الغرب .

(ج) أثرها فيه .

الفصل الأول

خصائص الفلسفة الإسلامية

عاجلت الفلسفة الإسلامية المشاكل التقليدية الكبرى ، وهي مشكلة الإله ، والعالم ، والإنسان ، وفصلت القول فيها ، متأثرة أولاً ببيئتها والظروف المحيطة بها ، ومستعينة ثانياً بما وصل إليها من دراسات فلسفية سابقة ، شرقية كانت أو غربية . وانتهت إلى طائفة من الآراء التي إن اختلفت في بعض التفاصيل والجزئيات باختلاف رجالها ، فإنها تلتقي في مذهب شامل ونظريات مشتركة . وتمتاز بوجه عام بالمميزات الآتية :

١ - فلسفة دينية وروحية :

تقوم الفلسفة الإسلامية على أساس من الدين ، وتعول على الروح تعويلاً كبيراً . هي فلسفة دينية لأنها نشأت في قلب الإسلام ، وتربى رجالها على تعاليمه ، وأشربوا بروحه ، وعاشوا في جوه . وهي إنما جاءت امتداداً لأبحاث دينية ودراسات كلامية سابقة . ومن الخطأ أن يظن أن الفكر الفلسفي الإسلامي لم يولد إلا في القرن الثالث للهجرة على أيدي الكندي فيلسوف العرب (٨٦٥) ، بل سبقه في مدرسة المعتزلة مفكرون آخرون ذوو مذاهب فلسفية مكتملة ، أمثال النظام (٨٤٥) وأبي الهذيل العلاف (٨٤٩) ، والدراسات الكلامية في صميمها باب من أبواب الفلسفة ، والكندي نفسه يمكن أن يعدّ بين جماعة المعتزلة . وكثيراً ما حاول فلاسفة الإسلام بوجه عام - شأن المفكرين الإسلاميين الآخرين - أن يدعموا آراءهم بأسانيد من الكتاب والسنة .

والفلسفة الإسلامية دينية في موضوعاتها ، تبدأ بالواحد ، وتحلل فكرة الألوهية تحليلاً شاملاً دقيقاً لم تسبق إليه . وكأنما كانت تبارى المدارس الكلامية المعاصرة من معتزلة وأشاعرة ، فتتدارك نقصها ، وتمعن في تصوير الباري جل شأنه تصويراً أساسه التجريد والتثنية ، والوحدة المطلقة ، والكمال التام^(١) . وعن الواحد صدر كل شيء ، فهو المبدع والخالق ، أبدع من لا شيء ، وخلق العالم في الأزل ، ونظمه وسيّره^(٢) . فالعالم معلول له في وجوده وبقائه ، أبدعه بمحض

(١) Madkour, *La Place d'Al-Farabi dans L'école philosophique musulmane*, Paris 1934, p. 58-66.

(٢) ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات ، لندن ١٨٩٢ ، ص ١٤٧ - ١٥٧ .

فضله ، ورعاه بعنايته ، وأخضعه لقوانين ثابتة ونظم محكمة . وعلى هذا الطبيعة والكسمولوجيا مرتبطتان في الفلسفة الإسلامية ارتباطاً وثيقاً بالمتافيزيقا . ولا يخرج علم النفس والأخلاق عن ذلك كثيراً ، فالنفوس البشرية ، مهما اختلفت فلاسفة الإسلام في حقيقتها وخلودها ، يسلمون جميعاً بأن فيها شيئاً نورانياً وإلهياً .

فهى لا تستطيع الكشف عن الحقائق الكلية إلا بمدد سماوى وفيض علوى ، وبعبارة أخرى إلا بمعونة العقل الفعّال إن شئنا أن نستعمل لغة الفارابى (٩٥٠) وابن سينا (١٠٣٧) . وكما لها في أن تسمو عن طريق النظر والتأمل إلى مرتبة الاتصال بالعالم العلوى ، ويسلم فلاسفة الإسلام جميعاً ، بين مشاركة ومغاربة ، هذا الاتصال ، حتى ابن رشد (١١٩٨) الذى يبدو عليه أنه يربط النفس بالجسم برباط أوثق ، على نحو ما صنع أرسطو^(١) . وللفضائل قيم ذاتية ، والحلال بين ، والحرام بين . وفى وسع العقل البشرى أن يكشف عن ذلك ، ولكن الوحي يدعم العقل ويؤيده^(٢) . وما من فلسفة دينية إلا وللروح فيها نصيب ملحوظ ، والأديان تخاطب القلوب عادة قبل أن تخاطب العقول . ويرى فلاسفة الإسلام أن الروح مصدر الحياة والحركة والإدراك . وسيلة البهجة والسعادة . فى الكائنات الحية نفوس تغذيها وتحركها ، وتُمدّ بعضها بالعلم والمعرفة ، فهناك نفوس نباتية ، وأخرى حيوانية ، وثالثة إنسانية ، ولكل فلك من الأفلاك السماوية نفس خاصة به ، مملوءة شوقاً ورغبةً فى الكمال ، فتتحرك وتحرك فلكها . ورئيس المدنية الفاضلة أو الجمهورية المثلى بشر سمّت نفسه وتخلصت من شوائب البدن ، وأضحى نبياً أو فيلسوفاً يسوس الناس بالحكمة ، ويدير شؤونهم بالعدل والقسطاس^(٣) . فعالم السماء وعالم الأرض محكومان عند فلاسفة الإسلام بالنفوس الفاضلة ، ونزعتهم الروحية أوضح من أن نطيل الحديث فيها .

* * *

بهذا الطابع الدينى والروحى استطاعت الفلسفة الإسلامية أن تقترب من الفلسفة المدرسية ، بل وأن تتلاقى مع بعض الفلسفات الحديثة والمعاصرة . وما كان لرجال الدين فى القرون الوسطى أن ينكروا فلسفة تقول بالخلق والإبداع ، وتبرهن على خلود الروح ، وتؤمن بالجزاء والمسئولية ، والبعث والسعادة الآخروية . ولقد وصل الأمر بروجر بيكون (١٢٩٤) أنه كان معجباً « بنظرية الخلافة والإمامة الإسلامية » ، على نحو ما شرحها ابن سينا فى كتاب الشفاء^(٤) ، إلى حد أنه شاء أن يطلق على البابا لقب « خليفة الله فى أرضه »^(٥) .

(١) إبراهيم مذكور ، فى الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيق ، ص ٣٧ - ٥٩ .

(٢) ابن رشد ، منهاج الأدلة فى عقائد الملة ، ص ٢٣٣ - ٢٣٨ .

(٣) الفارابى ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٥٩ - ٦١ .

(٤) ابن سينا ، الشفاء ، الإلهيات ، القاهرة ١٩٦٠ ، ص ٢٠١ - ٤٥٥ .

(٥) إبراهيم مذكور ، مقدمة الإلهيات ، ص ٢٨ (٢٨) .

٢ - فلسفة عقلية :

وبرغم هذا الطابع الدينى الروحى تعتدّ الفلسفة الإسلامية ، بالعقل اعتداداً كبيراً ، وتعوّل عليه التعويل كله فى تفسير مشكلة الألوهية ، والكون ، والإنسان . فواجب الوجود عقل محض ، يعقل ذاته بذاته ، فهو عاقل ومعقول فى آن واحد^(١) . وعنه صدر العقل الأول ، فهو أول شيء خلقه الله ، وفى سلسلة متلاحقة صدرت العقول الأخرى التى تدبر شئون السماء ، فيما عدا العقل العاشر ، أو العقل الفعّال ، الذى يرعى شئون الأرض^(٢) . وليس بغريب أن تكون شئون السماء أنظم وأحكم ، لأن العقول المفارقة والنفوس الفلكية هى التى تشرف عليها . ولعالم السموات قداسة عرفها اليونان من قديم ، وأيدتها الأديان السماوية . وعن العقل العاشر صدر عالم الكون والفساد ، فمنه استمدت العناصر الأولية ، التى نشأ عنها المعدن ، والنبات ، والحيوان ، ثم الإنسان الذى هو أشرف الكائنات .

والعقل البشرى قوة من قوى النفس ، ويسمى النفس الناطقة . وهو ضربان : عملى يسوس البدن ، وينظم السلوك ، ونظرى يختص بالإدراك والمعرفة . فهو الذى يتقبل المدركات الحسية ، ويستخلص منها المعانى الكلية بعون من العقل الفعّال ، الذى هو من نفوسنا بمثابة الشمس من أبصارنا . وفى وسع العقل البشرى أن يسمو إلى مرتبة يستطيع أن يتصل فيها مباشرة بالعقول المفارقة ، فتتكشف له المعقولات دفعة ، ويخلص إلى عالم القدس واللذة العليا ، وهذه هى السعادة التى ليست وراءها سعادة^(٣) .

بالعقل نعلل ونبرهن ، وبه نكشف الحقائق العلمية فهو باب هام من أبواب المعرفة . وليست المعارف كلها منزلة ، بل منها ما يستنبطه العقل ويستخلصه من التجربة . وفى منطق أرسطو ما يرسم طرائق الحدّ والبرهان ، وقيمة البرهان فيما يعتمد عليه من مقدمات يقينية يقرها العقل ويسلم بها جميع الناس . وكم أعجب فلاسفة الإسلام بهذا المنطق ، وعنوا بشرحه وتلخيصه ، وسموا صاحبه « المعلم الأول » لأنه بحق « المنطقى الأول^(٤) » . أفادوا من منطقهم كثيراً فى درسهم وبحسبهم وطبقوه فى جدلهم ومناقشاتهم ، واستعانوا به فى إثبات كثير من القضايا الدينية على نحو ما صنع المعتزلة والأشاعرة . وقد عرف عن الأشعرى (٩٣٥) ، زعيم أهل السنة ، أنه كثيراً ما لجأ إلى القياس الأرسطى فى برهنته الدينية^(٥) .

(١) الفارابى ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ١٠ .

(٢) ابن سينا ، الإلهيات ، ص ٤٠٠ - ٤٠٨ .

(٣) ابن سينا ، الإشارات ، ص ١٩٠ - ١٩٨ .

(٤) ابن سينا ، الإشارات ، ص ٢٥٢ .

(٥) Madkour, L'Organon d'Aristote dans le Monde Arabe, Paris 1934, p. 1-6.

والواقع أن فلاسفة الإسلام بترعتهم العقلية يلتقون بوجه خاص مع المعتزلة الذين سبقوهم إلى تعظيم العقل والتزول عند حكمه ، وقد سموا « مفكرى الإسلام الأحرار » . حكموا العقل في أمور كثيرة ، فاتفقوا على أن الإنسان قادر بعقله على التمييز بين حسن الأشياء وقبحها ، وعلى التفرقة بين الخير والشر قبل ورود الشرع ، وقالوا بالصلاح والأصلح ، فلا يخلو فعل من أفعاله تعالى من الخير والصلاح^(١) . وقرروا حرية الإرادة وقدرة العبد على خلق أفعاله ، كى يكون للثواب والعقاب معنى . وتأولوا النصوص الدينية التى لا تتمشى مع العقل ، ولا يقرها المنطق . وأتوا بحجج عقلية بارعة في دفاعهم عن الدين وردهم على خصومه ، ولهم في ذلك مجالس ومناظرات كانت مضرب المثل^(٢) . وبالجملة يعد المعتزلة في مقدمة العقلين في الإسلام ، وهم أقرب الفرق الإسلامية إلى الفلاسفة . ويقترب منهم في هذا أيضاً جماعة الإسماعيلية وبعض المتصوفين الفلاسفة ، أمثال السهروردي المقتول (١١٩١) ، وابن عربى (١٢٤٠) ، وابن سبعين (١٢٧٠) . واستطاع هؤلاء جميعاً أن يبرزوا التيار العقلى في الإسلام ، وأن يدعموه ويؤيدوه ، وجدوا في الكتاب والسنة ما يتمشى معه ويغذيه^(٣).

* * *

وقد انتقل هذا التيار إلى الفلسفة المسيحية وكان فلاسفة الإسلام بوجه خاص حملة رايته . وأثاروا في القرن الثالث عشر حركة فكرية قوية ، فأيدهم بعض المدرسين ، وعارضهم آخرون . ونمت الدراسات العقلية نمواً كبيراً ، وكانت الدراسات النقلية في القرون السابقة أقوى وأغلب . ويوم أن يتقابل العقل والنقل تقابلاً واضحاً في بيئة دينية ، تُثار الخصومة بينهما ، وتمس الحاجة إلى تغليب أحدهما على الآخر أو التوفيق بينهما . ويمتاز القرن الثالث عشر بكثرة ما صدر فيه من قرارات كنسية تحرم كتباً فلسفية أو دراسات عقلية بعينها ، وإن لم تمنع عشاق هذه الدراسات من التعلّق بها . ولا نزاع في أن ازدياد سلطان العقل يعدو على نفوذ الكنيسة ، ويفسح السبيل لبحث حقوقها وواجباتها . وأمر آخر يمكن ملاحظته ، وهو أن مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين لم تثر من قبل في الفلسفة المسيحية مثلما أثّرت في القرن الثالث عشر على أثر اتصال اللاتينيين بالفلسفة العربية .

(١) الشهرستاني . نهاية الإقدام في علم الكلام ، أكسفورد ١٩٣٤ ، ص ٣٩٧ - ٤٠٠ .

(٢) المرتضى ، النية والأمل ، حيدر آباد ١٩٠٢ ، ص ٢٧ - ٣٠ .

(٣) ابن رشد ، فصل المقال ، القاهرة ١٩٣٠ ، ص ٢ - ٣ .

٣ - فلسفة توفيقية :

توفق بين الفلاسفة بعضهم وبعض ، وقد عرف العرب شيئاً من الفلسفات الشرقية القديمة ، كما عرفوا شيئاً عن السابقين لسقراط ، والسفسطائيين ، والسقراطيين ، وأنصاف السقراطيين ، والرواقين ، والأبيقوريين ، وجماعة الشكالك ، ورجال مدرسة الإسكندرية ^(١) . ولكنهم عنوا خاصة بأفلاطون وأرسطو ، فترجموا للأول أهم محاوراته ، وهي : الجمهورية ، والنواميس ، وطيمائوس ، والسوفسطائي ، والسياسي ، وفيدون ، واحتجاج سقراط ^(٢) . وترجموا للثاني مصنفات الكهولة كلها تقريباً ، من منطقية ، وطبيعية ، وميتافيزية ، وأخلاقية ، وكانت الخطابة والشعر ، وهما كتابان فنيان ، يعدّان عندهم بين الكتب المنطقية ^(٣) . ولم يفهم إلا كتبه السياسية ، وقد أحلوا محلها جمهورية أفلاطون ، وبعض كتبه الأخلاقية . وأضافوا إلى هذا مؤلفات منحولة ليست من عمل أرسطو ، مثل السماء والعالم ، وكتاب الربوبية ^(٤) . ولم يقنعوا بترجمة الكتب الأرسطية وحدها ، بل حرصوا ما استطاعوا على أن يترجموا معها شروحها ، وكان لهذه الشروح شأن كبير في نظرهم ^(٥) . وعرفوا من الشراح تاوفرسطس (٢٨٧ ق. م) خليفة أرسطو الأول ، والإسكندر الأفروديسي (٢١١) الذي كان يسميه ابن سينا « فاضل المتأخرين » ^(٦) . وعرفوا من شراح مدرسة الإسكندرية عدداً غير قليل ، أمثال : أمونيوس سكاس (أوائل القرن الثالث) ، وفرفوريوس (٣٠٤) ، وتامسطيوس (٣٩٥) ، وداود الأرمني (القرن الخامس) ، ويحيى النحوي (٦٤٣) . وربما كان هؤلاء أعظم أثراً من المشائين الأول ، لأنهم كانوا إلى العرب أقرب ، وفي نظريتهم الدينية ما يلائم بين فلسفتهم والفكر الإسلامي ، وهم على كل حال مصدر هام من مصادر الأفلاطونية والأفلوطينية في العالم العربي ^(٧) .

فعرف العرب إذن أفلاطون وأرسطو معرفة مباشرة ، عن طريق مؤلفاتهما ، إلى جانب ما نقله عنهما المؤرخون ، أمثال فلوطونخس (١٢٥) وجالينوس (٢٠٠) ، وما نقله عنهما حنين بن إسحق (٨٧٧) في كتابه نواثر الفلاسفة والحكماء ^(٨) . وقد أثرا تأثيراً كبيراً في كثير من المدارس

Madkour, *L'Organon d'Aristote*, p. 35-36.

(١)

(٢) ابن النديم ، الفهرست ، نيرج ١٨٨١ ، ص ٢٨٦ ؛ القفطي ، تاريخ الحكماء ، ليزج ١٩٠٣ ص ١٧ . وما بعدها ، ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء ، كنتسبرج ١٨٨٤ ، ج ١ ، ص ٤٩ وما بعدها .

(٣) المصدر السابق .

(٤) » »

(٥) » »

(٦)

Madkour, *La place d'Al-Farabi*, p. 133-134.

(٧)

Madkour, *L'Organon* p. 37-39.

(٨) ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء ، ج ١ ، ص ٢٠٠ .

الإسلامية ، وحوطها بوجه خاص دار التوفيق بين الفلاسفة . وللفارابي في هذا موقف واضح ، فهو يؤمن بوحدة الفلسفة ، وأن كبار الفلاسفة يجب أن يتفقوا فيما بينهم ، ما دامت الحقيقة هدفهم جميعاً . ولا شك في أن أفلاطون وأرسطو هما زعما الفلسفة ، وضعا أصولها ، وفصلا القول فيها ، وبلغا بها الغاية ، ولا سبيل لأن يتصور خلاف بينهما .

ولا يمكن أن نتظر نجاح محاولة أساسها خاطئ ، فالأفلاطونية شيء والأرسطية شيء آخر . ولكن لهذه المحاولة شأناً كبيراً في تاريخ الفلسفة الإسلامية ، فهي نقطة بدء سار عليها الفلاسفة اللاحقون . ونلاحظ أن ابن سينا لم يعن بالفرقة بين أفلاطون وأرسطو ، وفي فلسفته جانب أفلاطوني واضح . ونلمح لدى ابن باجة (١١٣٨) وابن طفيل (١١٨٥) ، اتجاهات أفلاطونية وأفلاطونية قوية . وإذا كان ابن رشد قد أخذ على عاتقه العودة إلى أرسطو وتحليل الأرسطية مما لحق بها من عناصر أجنبية ، فإنه لم يسلم هو نفسه من هذه العناصر ، وبدأت فلسفته في جملتها استمراراً للفلسفة التي قال بها الفارابي وابن سينا . وعلى هذا تربط الفلسفة الإسلامية الأفلاطونية بالأرسطية ، وتوفق بينهما وتنسقهما وتضيف إليهما أموراً أخرى ، وبذا أصبحت هي نفسها مذهباً جديداً ذا شخصية مستقلة .

إذا كان التوفيق بين أفلاطون وأرسطو يعد أساساً من الأسس التي قامت عليها الفلسفة الإسلامية، فإن أساسها الثاني هو التوفيق بينها وبين الدين . وقد سبق لنا أن أشرنا إلى أنها فلسفة ذات طابع ديني واضح^(١) ، حاولت في جد التوفيق بين النقل والعقل . ونستطيع أن نقرر أن فلاسفة الإسلام دون استثناء شغلوا بهذا التوفيق ، من الكندي إلى ابن رشد ، وبدلوا فيه جهوداً ملحوظة ، وأدلو بأراء لا تخلو من جدة وطرافة . وكان لمجهودهم أثر في انتشار الفلسفة ، ونفوذها إلى صميم الدراسات الإسلامية الأخرى .

والتوفيق تقريب بين جانبين ، وجمع بين طرفين ، وفي الفلسفة نواح لا تتفق مع الدين ، وفي بعض النصوص الدينية ما قد لا يتمشى مع وجهة النظر الفلسفية . لذلك عني فلاسفة الإسلام بأن يصبغوا الفلسفة بصبغة دينية ، وأن يكسوا بعض التعاليم الدينية بكساء فلسفي ويكاد يدور توفيقهم حول هذين البابين .

* * *

ولا شك في أن التوفيق الذي حاوله الفلاسفة المسلمون يعد وشيجة من وشائج القرى بين الفلسفة العربية والفلسفة اللاتينية . ففي أخذ العرب عن أفلاطون ما قربهم من الأوغسطينيين ورجال المدرسة الفرنسيسكانية بوجه خاص ، وقد رأى هؤلاء في بعض النظريات الإسلامية ما يتلاقى مع آراء ألفوها من قبل ، فاستساغوها واطمأنوا إليها . وفي تعلق فلاسفة الإسلام بأرسطو ما وجه إليه أنظار المسيحيين ، وحملهم على ترجمة كتبه ، ودفع كثيرين من رجال القرن الثالث عشر إلى درسه والتعليق

عليه ، وبخاصة القديس توما الأكويني (١٢٧٤) ، الذى يعتبر فى هذه الناحية بين اللاتينين بمثابة ابن رشد بين العرب .

وإذا كان المسيحيون فى القرون الوسطى قد حرصوا الحرص كله على التفرقة بين الفلسفة والدين ، فإن فلسفتهم فى أساسها دينية ، ولم يترددوا فى أن يستعينوا بالعقل والمنطق على إثبات كثير من القضايا اللاهوتية . ويرى ألبير الكبير (١٢٨٠) أن التعاون بين الفلسفة واللاهوت ممكن ونافع ، وأن العقل والنقل لا يتعارضان ، وإن كان للنقل أمور خاصة به^(١) : وتلميذه القديس توما الأكويني فى آن واحد شيخ الفلاسفة وشيخ اللاهوتيين فى القرن الثالث عشر ، وقد سار على نهج أستاذه فى التوفيق بين الفلسفة والدين ، فهو يرى أن كثيراً من الحقائق العقلية يزداد وضوحاً بالأدلة العقلية ، وليس بلامرأى ابداً أن يكون كل ما فوق الطبيعة مخالفاً للعقل^(٢) .

٤ - فلسفة وثيقة الصلة بالعلم :

وأخيراً الفلسفة الإسلامية وثيقة الصلة بالعلم تغذيه ويغذيها ، وتأخذ عنه وتأخذ عنها ، فى الدراسات الفلسفية علم وقضايا علمية كثيرة ، وفى البحوث العلمية مبادئ ونظريات فلسفية . والواقع أن فلاسفة الإسلام كانوا يعتبرون العلوم العقلية جزءاً من الفلسفة ، وقد عالجوا مسائل الطبيعة كما عالجوا مسائل فى الميتافيزيقا . ومن أوضح الأمثلة على ذلك كتاب الشفاء ، أكبر موسوعة فلسفية عربية ، فإنه يشتمل على أربعة أقسام : ينصب أولها على المنطق والثانى على الطبيعيات ، والثالث على الرياضيات ، والرابع على الإلهيات . وفى قسم الطبيعيات يدرس ابن سينا علم النفس ، والحيوان ، والنبات ، والجولوجيا . وفى قسم الرياضيات يدرس الهندسة والحساب والفلك والموسيقى .

وفلاسفة الإسلام علماء ، ومن بينهم علماء مبرزون . فالكندى عالم قبل أن يكون فيلسوفاً ، عنى بالدراسات الرياضية والطبيعية . وكان يرى - كما رأى أفلاطون من قبل - أن الإنسان لا يكون فيلسوفاً قبل أن يدرس الرياضة^(٣) . واجتهد فى تطبيق الرياضيات فى الفلك والطبيعة والطب ، بل فى الميتافيزيقا حيث حاول أن يبرهن على وجود الله برهنة رياضية^(٤) . وعول على التجربة ، واستخدمها فى بعض دراساته الكيميائية وكان فى مقدمة الإسلاميين الذين أبطلوا دعوى صنع الذهب والفضة من غير معدنيهما^(٥) . وعد فى عصر النهضة واحداً من اثنى عشر قطباً من أقطاب الفكر

(١) Wulf, Philosophie Médiévale, Paris 1930, T. II, p. 144.

(٢) Ibid, T. 11, p. 177-178.

(٣) القفطى ، تاريخ الحكماء ، ص ٣٦٦ ؛ ابن أبى أصيبعة عيون الأنباء ، ج ١ ص ٢٠٦ - ٢١١ .

(٤) المصدر السابق .

(٥) القفطى ، تاريخ الحكماء ، ص ٣٦٦ ؛ ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء ج ١ ص ٢٠٦ - ٢١١ .

في العالم . وللفارابي بحوث في الهندسة وعلم الحيل (الميكانيكى) ، وهو دون نزاع أكبر موسيقي الإسلام . عرض الموسيقى في عدة كتب . وخاصة في كتاب الموسيقى الكبير ، وأدخل على الموسيقى اليونانية إضافات جديدة^(١) . وابن سينا حجة في الطب بقدر ما هو حجة في الفلسفة ، تعلم الطب في سن مبكرة ، وزاوله عملاً ولا يجاوز العشرين ، وأحرز فيه شهرة فائقة . وتوسع فيه درساً وبحثاً ، وكتابة القوانين من أهم المؤلفات الطبية العربية ، وقد بقي يتدارس في جامعات أوروبا إلى القرن السادس عشر ، وفي بعض المعاهد الإسلامية إلى أوائل هذا القرن^(٢) . ولم يخرج الأمر في الأندلس عن ذلك كثيراً ، فقد كان فلاسفته الثلاثة الكبار : ابن باجة ، وابن طفيل ، وابن رشد أطباء وإن تفاوتت رتبهم . وكتاب الكليات في الطب لابن رشد ، الذي ترجم إلى اللاتينية في منتصف القرن الثالث عشر مثال جيد لعرض القضايا الكلية والمبادئ العامة^(٣) .

والواقع أن العلوم الطبيعية والرياضية وثيقة الصلة بالدراسات الفلسفية في الإسلام ، ولا يمكن أن يفهم أحدها بدون الآخر ، ويوم أن ضعف البحث الفلسفي ضعف مع الدراسات العلمية . وإذا كنا قد أشرنا إلى الفلاسفة العلماء ، فإننا نستطيع أن نضيف إليهم العلماء الفلاسفة . ويمكن أن نذكر أن من بينهم محمد بن زكريا الرازي (٣٢٠ = ٩٣٢) ، وهو دون نزاع أكبر طبيب في الإسلام ، بل في القرون الوسطى على الإطلاق^(٤) . ويمتاز بالأصالة ودقة الملاحظة ، واستطاع أن يكشف عن أمراض لم تكن معروفة من قبل ، وكتابه الحجاوي في مقدمة كتب الطب العربية التي عول عليها اللاتين^(٥) . وقد منح الكيمياء قسطاً كبيراً من عنايته ، ودرسها دراسة واقعية تجريبية . واتجه أيضاً نحو الفلسفة ، وحرص على أن يلقب بالفيلسوف^(٦) . وهو في طبه وفلسفته واثق من نفسه كل الثقة ، ينتقد جالينوس ، ولا يتردد في أن يهاجم أرسطو . وأبو الحسن بن الهيثم (١٠٣٩) من أعظم الرياضيين والطبيين في القرون الوسطى ، انتهى في البصريات إلى آراء ونظريات أكبرها المدرسيون ، وسبق بها علماء عصر النهضة والتاريخ الحديث^(٧) . وشاء أن يطبق هندسته في مجرى النيل بمصر ، وينظم الري ، ويحول دون الفيضانات الطاغية . وأولع كذلك بالفلسفة ، لأنها في رأيه أساس ينبغي أن تقوم عليه العلوم جميعها^(٨) . وكان معجباً بأرسطو ، شأن المشائين العرب ، فدرس

(١) القفطى ، تاريخ الحكماء ، ص ٢٧٨ - ٢٨٠ .

(٢) محمد كامل حسين ، في الطب والأقرباذين ، في كتاب أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية ، القاهرة ١٩٧٠ ، ص ٢٥٩ - ٣٠٥ .

(٣) المصدر السابق .

(٤) إبراهيم مذكور ، في الفلسفة الإسلامية ، ص : ١٠١ - ١٠٣ .

(٥) محمد كامل حسين « الطب والأقرباذين » .

(٦) الرازي ، السيرة الفلسفية ، نشر بول كراوس سنة ١٩٣٥ .

(٧) عبد الحليم متصر ، في العلوم الطبيعية ، في : أثر العرب والإسلام ، ص ١٩٥ - ٢٥٨ .

(٨) ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء ، ص ٢٠٩ .

كتبه وشرحها وعلق عليها .

ويمكن أن يلاحظ أن الحركات العلمية في الإسلام سبقت الدراسات الفلسفية ، ولا بد لنا أن نعيش قبل أن نتفلسف . ويوم أن استقر العرب في بلاد فارس ومصر ، لفتت نظرهم حركات علمية في جنديسابور وحران والإسكندرية . فحاولوا أن يفيدوا منها ، وشغلوا أولاً بما تقتضيه ظروف الحياة : وإنا لنرى خالد بن يزيد الأموي (٧٠٤) يعنى في عهد مبكر بالكيمياء والطب والنجوم ، ودعا ، في أثناء ولايته على مصر ، بعض المتخصصين لترجمة رسائل فيها عن اليونانية ، أو القبطية (١) . ويوم أن اتجه المنصور (٧٧٥) نحو مدرسة جنديسابور ، التي أسسها كسرى أنوشروان ، إنما كان يبحث عن أطباء لا عن فلاسفة ، وقد اهتمدى إلى بنى بجيشوع الذين كان لهم شأن في نشأة الدراسات الطبية الغربية ، وإسهام في حركة الترجمة الكبرى (٢) . وهذه الحركة مدبنة بوجه خاص لرجال الصدر العباسي الأول ، فقد جعلوا من بغداد مركزاً لحركة من أكبر حركات الترجمة في التاريخ (٣) . والمترجمون أنفسهم رواد في ميدان البحث العلمي ، فحين ابن اسحق (٨٧٧) شيخ المترجمين في الإسلام طبيب ، وطبيب عيون بوجه خاص . وقد تخصص في ترجمة كتب أبقراط (٣٧٠ ق.م) وجالينوس (٢٠٠) ، وجمع منها أكبر عدد ممكن (٤) . وثابت بن قرة (٩٠١) رياضي ومترجم ، ويكاد يتخصص في ترجمة كتب إقليدس (٢٨٥ ق.م) . وأرشميدس (٢١٢ ق.م) وبطليموس (١٦١) (٥) . ولم يكن غريباً أن يعنى الكندي ، أول مشائى العرب ، بالرياضة والفلك والكيمياء ، كما بينا من قبل ، فقد عاصر هؤلاء المترجمين وعاش معهم (٦) .

وقد أسهمت بعض الجماعات السياسية في الحركات العلمية الناشئة ، وللشيعة بوجه عام والإسماعيلية بوجه خاص شأن في تاريخ العلم والفلسفة في الإسلام . ففي آخريات القرن الثامن الميلادى ، ظهرت في الكوفة حركة علمية ترمى إلى البحث عن خصائص المعادن والنبات ، وقد تزعمها جابر بن حيان الصوفى (٧٧٦) الذى يمت إلى الشيعة بنسب ، وبعد «أبا الكيمياء العربية» . وإليه تعزى مجموعة كبيرة من الرسائل ترجمت كلها إلى اللاتينية (٧) . وقد عمرت مدرسته من بعده ، وعززت التجربة ، واستخدمت الأجهزة والآلات . وإخوان الصفاء الذين

(١) ابن النديم ، الفهرست ، ص ٢٤٢ .

(٢) القفطى ، تاريخ الحكماء ، ص ١٠٢ - ١٠٣ ، ١٣٥ - ١٣٦ .

(٣) Madkour, L'Organon p. 28-35.

(٤) (٣)

(٤) القفطى ، تاريخ الحكماء ، ص ١٧٧ ، ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء ، ص ٢ ص ١٨٨ .

(٥) القفطى ، تاريخ الحكماء ، ص ١١١ - ١١٢ .

(٦) ص : ١٤٣ - ١٤٤ .

(٧) ابن النديم ، الفهرست ، القاهرة ١٩٣٠ ص ٥٠٠ - ٥٠٣ .

ظهروا في النصف الأخير من القرن العاشر جماعة سرية سياسية ولهم صلة بالإسماعيلية . وقد مزجوا العلم بالفلسفة ، ورسائلهم نموذج من الثقافة العامة السائدة ، وجملتها ٥١ رسالة، وتنقسم إلى أربعة أقسام : رياضيات ، وطبيعيات ، وعقليات ، وإلهيات ، عدا الرسالة الحادية والخمسين التي تسمى « الجامعة » ، وهي توضح هدفهم وتجمل ماورد في الرسائل الأخرى (١) .

ولا نزاع في أن أرسطو قد غذى الثقافة الإسلامية بعلمه ، بقدر ماغذاها بمنطقه وفلسفته ، وكان له ولوع كبير بعلوم الأحياء إلى حد أنه أعد في « اللوقيون » متحفاً خاصاً لبقايا الحيوانات . ترجمت كتبه الطبيعية إلى العربية ، وكانت مدداً للفلاسفة والعلماء على السواء ، ولم يقف العرب عندما وضعه بنفسه ، بل أضافوا إليه كتباً من صنع آخرين ، مثل كتاب النبات (De plantis) الذي هو يقيقين من تأليف تلميذه تاوفرسطس ، وكتابه العالم (Du mondo) الذي يصعد في الغالب إلى بوزيد ونيوس (٥٠) ، من أواخر رؤساء المدرسة المشائية . وفي تقسيم أرسطو المعروف للعلوم يضع الطبيعيات إلى جانب الرياضيات والإلهيات ، فيربط العلم والفلسفة برباط وثيق تأثر به فلاسفة الإسلام وعلماءه (٢) .

* * *

وكان لهذا التأخرى صداه في الفلسفة المسيحية في القرن الثالث عشر ، يدرس العلم مع الفلسفة جنباً إلى جنب ويغذيان بغذاء أرسطى عربى . ومن مفكرى هذا القرن من يعد فيلسوفاً وعالمياً على السواء ، فألبير الكبير يدعو إلى دراسة العلم والفلسفة معاً ، ويفسح لهما المجال في دراساته اللاهوتية ، ويدفع البحث العلمى دفعة قوية ، ويعنى مثل كثير من فلاسفة الإسلام بالفلك والجغرافيا ، والحيوان والنبات ، والكيمياء والطب (٣) . وصبغ روير جروسيت (١٢٥٣) الدراسات اللاهوتية في جامعة أكسفورد بصبغة علمية قوية ، ولعله هو الذى وجهها هذه الوجهة منذ البداية ، وله آراء هامة في الفلك والطبيعة ، والبصريات والسمعيات (٤) . وعلى نهجه سار تلميذه روجر بيكون الذى كان معجباً بمفكرى العرب ، وحذا حذوهم في الأخذ بالملاحظة ودراسة الطبيعة ووضع دعائم المنهج التجريبي . وكتابه الهام (Opus Majus) محاكاة لشفاء ابن سينا الذى كان يعرفه جد المعرفة ، ففيه دراسات علمية متنوعة . رياضية وطبيعية إلى جانب دراساته الفلسفية واللاهوتية .

(١) القفطى ، تاريخ الحكماء ، ص ٨٢ - ٨٨ .

(٢) Madkour, *La physique d'Aristote dans le monde arabe* Rome, 1965, p. 219-288

(Actes du congrès de la Mendola 1914).

(٣) Wulf, *Histoire*, 11, p. 135.

(٤) Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, London 1955, p. 261-265.

افضل الثاني

انتقالها إلى الغرب

انتقلت الثقافات قديماً وحديثاً بالاتصال والاختلاط عن طريق الرحلة والهجرة ، أو عن طريق الغزو والفتح ، وانتقلت أيضاً بالرسوم والنقوش ، والآثار والمخلفات ، والكتب والمصنفات . ولم تخرج الثقافة الإسلامية عن ذلك في شيء ، فقد عرفها الغرب عن طريقين أساسيين : الاتصال الشخصي ، والنقل والترجمة .

١ - الاتصال الشخصي :

اتصل مسيحيو الشرق بالمسلمين على أثر فتوحات فارس والشام ومصر ، وقاسموهم العيش والحياة ونعموا معهم بتسامح ديني كان مضرب المثل . واشتركوا في نشاطهم الفكري والثقافي وقادوا الحركة العلمية الإسلامية الناشئة ، وكان منهم أطباء وكيميائيون ، ورياضيون وفلكيون . وأمهقوا خاصة في نقل التراث اليوناني إلى العربية ، وللنسيطة والعبارة في ذلك شأن كبير . وبدأ البحث العلمي والفلسفي في الإسلام طليقاً لاتحدّه قيود الجنس ولا الدين ، فiaخذ العربي عن الفارسي والمسلم عن المسيحي ، وبالعكس . ودخل بعض مفكرى المسيحيين مع المسلمين في حوار وجدل لم يحل من دقة ، فقد مَسَّ أموراً تتصل بالعقيدة وبعض المشاكل الدينية . ويكنى أن نشير إلى مشكلة الكلمة والجبر والاختيار التي أثرت في الشام منذ عهد مبكر ، وعرض لها يحيى الدمشقي (٧٥٤) فيما خلّف من دراسات . وإذا كان مسيحيو المشرق لم يتصلوا بالكنيسة الغربية ، فإنهم كانوا على صلة وثيقة بالكنيسة الشرقية ، وكانوا يتبادلون معها دروسهم وبحوثهم . والدولة البيزنطية بحكم موقعها متاخمة للعالم الإسلامي ، وقد عرفت عته برغم الخصومة الشيء الكثير ، وعن طريقها انتقلت أمور إلى العالم الغربي وخاصة بعد الحروب الصليبية .

١ وقد أتاحت هذه الحروب فرصة لاتصال مباشر بين مسيحيي الغرب والمسلمين ، دام نحو قرن أو يزيد (١٠٩٦ - ١٢٠٤) . ولهذا الاتصال آثار سياسية وعسكرية واجتماعية ، فكان مدعاة لإضعاف سلطة الكنيسة وخلق نواة جديدة للوحدة الأوروبية ، ونقل إلى أوروبا شيئاً من الفنون العسكرية وبعض العادات والتقاليد الشرقية ، وأصاب نظام الإقطاع في الصميم . أما آثاره الثقافية فمحدودة ، لأن المسيحيين لم ينعموا في هذه الفترة بالهدوء اللازم للبحث والدراسة ،

جملة أساسها خصومة دينية لا تفسح السبيل عادة لتبادل ثقافي وفكري . ومع هذا أتاحت لبعض كبار الغربيين أن يتصلوا بالشرق ، ويطوفوا فيه ، وعلى رأسهم أيلار البالي (١١٢٦ م) ، الذي كان أول من أدخل كتب أبي معشر (٨٨٦ م) في أوروبا اللاتينية .

وهناك اتصال آخر أوثق وأعمق ، وهو اتصال مسيحيي الغرب بالمسلمين في الأندلس وصقلية ، فقد بعثوا إليهم بعوثاً في طلب العلم ، وبخاصة الرياضة والفلك والطب . وسعى إليهم الأمراء والوجهاء بحثاً عن العلاج أو رغبة في الوقوف على الفنون ومظاهر الحضارة الإسلامية . وقد فتح المسلمون صقلية في أوائل القرن التاسع ، وحكموها نحو قرنين ونصف ، وازدهرت فيها الحضارة الإسلامية ازدهاراً كبيراً ، وعاش فيها مسيحيو الغرب مع المسلمين جنباً إلى جنب ، كما عاش مسيحيو الشرق . ويوم أن سقطت تحت حكم النورمان (١٠٩٠ م) ، ازداد هذا الاتصال وثوقاً ، وأخذ الغرب يفيد من حضارة الإسلام وثقافته . وبلغ التبادل الثقافي بين المسيحيين والمسلمين في صقلية قمته في عهد فردريك الثاني (١٢٥٠) ، الذي أولع بالعلوم الإسلامية وعرف لها قدرها ، والوسائل الصقلية المتبادلة بينه وبين ابن سبعين خير شاهد على ذلك (١) .

أما الأندلس فقد فتحها المسلمون في أوائل القرن الثامن ، وقضوا فيها نحو سبعة قرون ، وأقاموا فيها حضارة لا تقل عن حضارة المشرق الإسلامي . واتصلوا بالمسيحيين اتصالاً وثيقاً ، أسلم منهم من أسلم ، وبقي آخرون على دينهم في تعايش سلمي أمين ، برغم الحروب والمناوشات التي وقعت بين خلفاء المسلمين وملوك قشتالة . وكانت طليطلة أول مدينة أندلسية سقطت في أيدي ألفونس السادس ملك قشتالة سنة ١٠٨٥ م ، وهي دون نزاع أكبر مركز انتقلت منه الثقافة الإسلامية إلى الغرب . أمها طلاب العلم من مختلف مدن أوروبا ، وكانوا بعد أن يتموا دراساتهم يعودون إلى أوطانهم لينشروا العلم فيها . فكانت الأندلس مشعل النور في أوروبا ، أمدتها بالعلم والثقافة الإسلامية ، وقضت في ذلك نحو ثلاثة قرون .

ولم يكن اليهود أقل شأنًا من المسيحيين في الاتصال بالمسلمين ، عاشوا معهم في المشرق والمغرب ، وأحرزوا ثقتهم وسما إلى بعض المناصب الكبرى . وتعلموا العربية ، ودرسوا العلوم والفنون الإسلامية ومهروا فيها ، فكان منهم أطباء وفلاسفة ، نخص بالذكر منهم ابن جبرول (١٠٥٨ م) وموسى بن ميمون (١٢٠٤ م) ، اللذين كان لهما أثر واضح في الفلسفة المسيحية . ونحن لانستطيع في الواقع أن نفصل البحث العلمي والفلسفي الذي قام به اليهود في القرون الوسطى عن الثقافة الإسلامية ، فقد تتلمذوا للمسلمين وأخذوا منهم ، واعتدوا بهذا الأخذ وفاقروا به ، وفلسفة ابن رشد بوجه خاص دعامة الفكر الفلسفي اليهودي حتى عصر النهضة .

* * *

وكان اليهود عاملاً قوياً من عوامل نشر الثقافة الإسلامية في الغرب ، نشروها بأنفسهم

في اتصالهم بمسيحيي الغرب ، أو بكتبهم التي ترجمت إلى اللغة اللاتينية . ونشروها أيضاً بتزويد الغرب بالكتب والمصادر الإسلامية ، وبإسهامهم في حركة الترجمة التي تمت في القرون الوسطى . فكانوا حلقة اتصال بين الإسلام والمسيحية ، وربطت العبرية اللغة العربية باللغة اللاتينية ، كما ربطت السريانية من قبل اللغة اليونانية باللغة العربية .

٢ - الترجمة :

الكتاب خير معبر عن العلم والفلسفة ، وأصدق رسول يحمل أمانة الثقافة . ولو لم يصل إلينا ما بقى من مؤلفات اليونان لضاع تراثهم العلمي والفلسفي على جلالته . ولا تزال نكشف حتى اليوم عن مصادر جديدة للثقافة الإسلامية ، فنكمل بها نقصاً ونسد حاجة . والترجمة خير وسيلة لربط الثقافات بعضها ببعض ، وقد شغل بها العرب نحو ثلاثة قرون (٨ - ١٠) ، فنقلوا عن الفارسية والهندية ، والسريانية والعبرية ، كما نقلوا عن اللاتينية واليونانية (١) . وربطوا أثينا والإسكندرية ببغداد من جانب ، كما ربطوا بها جنديسابور وحران من جانب آخر (٢) . وشغل بها اللاتين نحو قرنين (١٢ - ١٣) ، فنقلوا عن العبرية والعربية ، كما نقلوا عن اليونانية ، وربطوا بغداد وقرطبة بباريس وأكسفورد . حركة شبيهة بحركة الترجمة في الإسلام ، وإن كانت أضيق مجالاً ، وأقل تنوعاً . بدأتنا معاً بالعلم ، ثم انتهت إلى الفلسفة ، ولم يعنيا كثيراً بالتأحية الأدبية ، فلم يحرص اللاتين على الأخذ من الأدب العربي ، كما لم يحرص العرب من قبل على الأخذ من الأدب اليوناني . عولنا في البداية على مترجمين أجانب ، ثم اضطلع بالأمر فيما بعد العرب واللاتين أنفسهم ..

ولا نزاع في أن الثقافة الإسلامية هي التي دفعت اللاتين إلى الترجمة ، وقفوا على بعض ذخائرها فرغبوا في الاستزادة منها . حاولوا ترجمة القرآن في القرن العاشر (٣) ، وقام قسطنطين الأفريقي (١٠٨٧م) في القرن الحادي عشر بترجمة بعض الكتب الطبية ترجمة عرفت بنقصها وردائها . ولم تبدأ حركة الترجمة الحقيقية إلا في القرن الثاني عشر ، فتوسع فيها ، ونظمت وسائلها ، وركزت في يثاات خاصة ، واضطلعت بها جماعات معينة . بدئ بالترجمة عن العربية ، وعن طريقها اتجهت الأنظار إلى بعض الأصول اليونانية . ولذلك روى تكوين جيل يُلم باللغات الأجنبية ، وأنشئت معاهد لتعليم العربية والعبرية واليونانية . فأسست في طليطلة مدرسة لتعليم العربية والعبرية ،

Madkour, *L'Organon*, p. 26-35.

(١)

Meyerhof, *Von Alexandrin nach Bagdad*, Berlin 1930.

(٢)

D'Alverny, *la Connaissance de l'Islam en Occident du IXe au milieu du Xne siècle*, spoleto 1964.

(٣)

وفيها تخرج ريمون مارتان البدومناكي. (ق ١٣) الذي كان على اتصال بالقدس-توما الأكويني . وبعد هذا بقليل استطاع ريمون لول (١٣١٦ م) أن يقرر مبدأ تخصيص كرسى للغات الأجنبية في الجامعات الأوروبية (١) .

وطليطلة وبلرم أكبر مركزين للترجمة في القرنين الثاني عشر والثالث عشر . فأما الأولى نهى دون نزاع المركز الأول ، جمع فيها كثير من المصادر العربية بفضل اليهود وصلتهم بالطرفين ، لا سيما وبيع المخطوطات في ذلك العهد كان تجارة رابحة . وأعان على هذا الفونس الحكيم ملك قشتالة (١٢٨٤ م) الذي كان نصيراً للعلم والفلسفة ، وكان يريد بالقشتالية أن تصبح لغة عالمية . وتوافر طليطلة بعض كبار المترجمين ، فنظمت فيها جماعات للترجمة ، وعلى رأس كل جماعة مراجعون ومحققون . فينقل أولاً من العربية إلى العبرية ، أو منها إلى القشتالية ، ثم يترجم من العبرية أو القشتالية إلى اللغة اللاتينية^(٢) . وكما يذكرنا هذا بصنيع العرب ، فقد كانوا ينقلون أولاً من اليونانية ، ومجيدوها قليلون ، إلى اللغة السريانية ، وليس بعسير ترجمة هذه إلى العربية . ومع هذا فقد كان بين اللاتين من يترجم من العربية إلى اللاتينية رأساً ، كما كان بين العرب من يترجم من اليونانية إلى العربية .

وقد مر بطليطلة أغلب المشتغلين بالترجمة ، ومنهم من استقر فيها وأقام بها . ويمكن أن نذكر من بينهم إبراهيم بن داود الإسرائيلي (١١٨٠ م) ، والراهب هرمان الألماني (١٢٧٢ م) ، وعلى رأسهم جيرار الكريمو (١١٨٧ م) ، ذلك الإيطالي الذي اجتذبه الترجمة ، فقصده طليطلة ، وعنى خاصة بالمؤلفات العلمية ، وترجم في الطب والكيمياء ، والفلك والرياضة . وإلى جانبه المطران دومنيك جند سالينوس (١١٥٠ م) الذي عنى بالناحية الفلسفية ، وإليه يرجع الفضل في إدخال عدد من فلاسفة الإسلام في العالم اللاتيني . ولم يقنع بالترجمة ، بل كتب وألف ، وكتبه أشبه مايكون بملخصات لبعض الكتب العربية ، وهو في هذا شبيه ببعض مترجمي العرب الذين ألفوا أن يضعوا « مدخل » للدراسات المختلفة . ولسنا في حاجة أن نشير إلى أن ترجمة القرن الثاني عشر هذه في طليطلة كانت تم على مقربة من ابن رشد ، وفي الوقت الذي كان يضع فيه شروحه ومؤلفاته في إشبيلية وقرطبة .

أما بلرم ، عاصمة صقلية ، فقد نشطت فيها حركة الترجمة في القرن الثالث عشر تحت رعاية الإمبراطور فردريك الثاني الذي شاء أن ينشر الحكمة اليونانية والعلوم الإسلامية . وكان على صلة بحكام الشرق وولائه ، واستطاع أن يجمع ثروة طائلة من المؤلفات العربية ، ولعله حصل على كتب ابن رشد جميعها ولا يخفى على موه ريع قرن . ودعا إليه كبار المترجمين ،

Wulf, *Histoire*, 11, p. 310.

(١)

D'Alverny, *les traductions latines d'Ibn-Sina, Millinaire d'Avienne*, le Caire, 1952, p. 59-69.

(٢)

وفى مقدمتهم ميشيل اسكوت (١٢٣٥) ، تلك الشخصية شبه الأسطورية التى كانت مملوءة نشاطاً وحركة ، والتى عزى إليها عدد غير قليل من المترجمات . ويظهر أنه كان يعرف كيف ينظم أعمال الترجمة ، فكان يوزع العمل على عدد من التلاميذ والأعوان ، ثم يتابع نشاطهم ويراجع أعمالهم (١) . وبذا استطاعت بلرم أن تترجم أحسن مؤلفى العرب ، وعلى رأسهم ابن رشد . وقد حرص الإمبراطور على أن يوزع ترجماته على الجامعات الأوروبية ، رغبة فى نشر العلم ، وبدافع من منافسة البابا فى الغالب .

* * *

لم تقف الترجمة عند القرن الثالث عشر ، بل حاولت ترجمات فى القرنين التاليين ، ولكنها كانت فى الجملة أعمالاً فردية ، أو إعادة لترجمات سابقة . ولم يكن المترجمون فى مستوى واحد ، وقد تفاوتت ترجماتهم تبعاً لتمكنهم من اللغة التى ينقلون عنها وإليها . وكان يحلو لروجر يكون أن يوازن بينهم ، وأن يفضل ترجمة على أخرى . ويظهر أنه كان على صلة ببعض من كانوا يجيدون العربية ، وفى ذلك مامكنه من الحكم على أشياء لايلم بها من جهل اللغة (٢) . وتنتزع الترجمة اللاتينية بوجه عام مترع الحرفية ، وتلتزم ترتيب الجملة العربية ، مما أدى إلى دخول بعض الألفاظ العربية فى اللغة العلمية والفلسفية ، ومع هذا استطاع المترجمون أن يعضوا طائفة من المصطلحات الملائمة . ولم يتردد اللاتين فى أن يعيدوا ترجمة مظهر ناقصه ، وقد يترجم النص الواحد فى أكثر من جهة . وبرغم هذا لم تسلم ترجمتهم من أخطاء، فيعزى إلى باحث مالميس من عمله ، ويؤدى المعنى أداء فاسداً . ومهما يكن من أمر فإن الترجمات اللاتينية احتفظت لنا بنصوص لم نقف بعد على أصولها العربية ، وفيها ما يعين على تحقيق نصوص ساء نسخها ، لاسيما وهى ترجع فى الغالب إلى أصول أقدم عهداً ، وربما كانت بخط المؤلف نفسه .

٣- ما ترجم من الكتب الفلسفية :

أشرنا من قبل إلى أن اللاتين عنوا أولاً بالعلوم كما صنع العرب من قبل ، والتاريخ يعيد نفسه . فترجموا كتباً فى الرياضة والفلك والطب والكيمياء ، والنبات والحوان ، بل السحر والتنجيم . وعرفوا كبار علماء الإسلام ، أمثال جابر بن حيان والرازي فى الكيمياء ، والخوارزمي (٨٤٤م) وابن الهيثم فى الرياضة والبصريات ، والبتانى (٩٢٩م) والبترجي (١٠٨٥م) فى الفلك ، وابن

(١) Vaux.(R.De) *La premiere entree d'Averroes chez les Latins*, Rev. Sc. Phlos théol.

22, 1933, 193-242

Bouyges, Roger *Bacon a-t-il lu des livres Arabes ? Archives*, Paris 1930, t.v

p. 311 - 315.

(٢)

ر (١٠٦٢ م) وعلى بن رضوان (١٠٦٧ م) في الطب ، عدا الفلاسفة الأبطال^(١) .

ويعيننا أن نقف قليلاً عند الفلسفة والفلاسفة ، لتبين مدى صلة كل واحد منهم بالعالم لائى ، ونشير إلى ما ترجم من كتبه الفلسفية . ولا يفوتنا أن نلاحظ أن معلوماتنا هنا تقف عند شفا ، وليس ييسر أن يقال حتى الآن الكلمة الأخيرة فيما ترجم من كتب فلسفية إلى اللاتينية ، دمتنا لم نحصر المخطوطات اللاتينية كلها . والأمر شبيه بما يلحظ في اللغة العربية فإننا لانزال نكشف عن مؤلفات لفلاسفة الإسلام كنا فاقدى الأمل في الوقوف عليها .

وقد عرف اللاتين الكندى ، وإن لم يردد اسمه كثيراً ، ويظهر أن علمه غلب على فلسفته ندهم . ولم يترجم من كتبه الفلسفية إلا أربع رسائل صغيرة هى :

- ١ - فى العقل .
- ٢ - فى ماهية النوم والرؤيا .
- ٣ - فى الجواهر الخمسة .
- ٤ - فى البرهان المنطقى^(٢) .

وقد وصلتنا الرسائل الثلاث الأولى فى نصوصها العربية^(٣) ، أما الرسالة الرابعة فلم نقف ليها بعد ، وإن وردت فى ثب كتب الكندى^(٤) . وللرسالتين الأولين شأن فى الفلسفة المدرسية ، خاصة الرسالة الأولى التى تدور حول مشكلة المعرفة وتتصل برسائل أخرى مشابهة للإسكندر أفروديسى ، والفارابى ، وابن سينا . وفى بعض المخطوطات اللاتينية مجموع يحوى هذه الرسائل لأربع ، ويرمز لقرها وارتباط بعضها ببعض^(٥) . والرؤى والأحلام من الموضوعات الطريفة الهامة فى القرون الوسطى ، لأنها تتصل بالوحى والإلهام ، وقد عالجها الفارابى وابن سينا بعد الكندى ، بنيا عليها نظرية النبوة التى تعد من النظريات الإسلامية الخالصة . ولأثير الكبير بحث فى النوم اليقظة يحدو حدو مفكرى الإسلام^(٦) .

ويظهر أن صورة الفارابى لدى اللاتين كانت أوضح ، وإن لم يترجم من كتبه الفلسفية فيما

(١) محمد كامل حسين ، « فى الطب والأقرباذين » ، عبد الحليم متصر « فى العلوم والطبيعة » ، محمود الحفنى « فى الموسيقى » ، أثر العرب والإسلام فى النهضة الأوروبية .

(٢) Nagy (A.) *Die philosophischen Abhandlungen des Jaqub ben Ishaq Al-Kindi* Beitrage 215, 1897.

(٣) أبو ريذة - رسائل الكندى ، ١ ، ص ٢٨٣ - ٣٦٢ ، ٢ ، ص ٥ ، ص ٣٥ .

(٤) القفطى - تاريخ الحكماء ، ص ٣٦٩ .

(٥) Gilson, *les sources greco-arabes de l'Augustinisme avicennism* Archives. IV, 1929, p. 5 - 149.

(٦) Wulf, *Histoire*, II, p. 131.

نعلم إلا ثلاثة ، أولها إحصاء العلوم الذى ترجم مرتين فى القرن الثانى عشر على أيدي جند ساليونوس وجيرار الكريمنى ، وكان له أثره فى محاولات تصنيف العلوم فى القرون الوسطى ، وخاصة عند أحد مترجميه جند ساليونوس (١) . ولم يحاول الفارابى فى الإحصاء وضع نظرية فى تقسيم العلوم كما صنع أرسطو فى قسمته السداسية للعلوم النظرية والعملية ، وإنما شاء فقط أن يحصر العلوم المعروفة لعهدده ويعترف بها (٢) . وما أشبهه فى ذلك بأمير (١٨٣٦ م) الذى جاء بعده بنحو تسعة قرون ، وحصر العلوم المعاصرة له فى مائة وثمانية وعشرين علماً (٣) ، والكتاب الثانى مقالة فى العقل ، وقد عرضنا له منذ قليل . ومشكلة العقل ، أو مشكلة المعرفة ، إحدى مشاكل الفلسفة المسيحية الكبرى التى أسهم فيها الفارابى وابن سينا بنصيب كبير ، والكتاب الثالث التنبيه إلى السعادة ، ولم نهند إلى مخطوطه إلا أخيراً . ونظرية السعادة من النظريات التى عنى بها الفلاسفة المسيحيون ، كما عنى بها الفلاسفة الإسلاميون . وما يلفت النظر أن المدرسين لم يتجهوا إلى منطق الفارابى ، مع أنه المعلم الثانى ، ومنطق العرب الأول . وكأنهم اكتفوا بمنطق أرسطو بعد أن اكتمل لديهم ، ولا أدل على هذا من أنهم لم يتموا ترجمة منطق الشفاء بعد أن بدءوا فيه وعرفوه . ومع هذا يمكننا أن نقرر أن كبار مفكرى القرن الثالث عشر من المسيحيين عرفوا الفارابى ، وكثيراً ما أشار إليه ألبير الكبير ووجريكون . وكأنهم أدركوا تلاقى آرائه مع آراء تلميذه ابن سينا ، وطغى التلميذ على الأستاذ هنا كما طغى عليه عند العرب (٤) .

وقد عنى اللاتين فعلاً بابن سينا عناية كبرى ، ونحروا موسوعته الفلسفية (الشفاء) ، وأخذوا يترجمونها ، وقضوا فى ذلك زمناً . ترجموها على مرحلتين : مرحلة مبكرة فى النصف الثانى من القرن الثانى عشر ، ومرحلة لاحقة بعدها بنحو مائة سنة . فترجموا أولاً من قسم منطق الشفاء «المدخل» ، وفصلاً من «التحليل الثانية» ، ومن قسم الطبيعيات الكتاب الأول ، والثانى ، والسادس وهو «كتاب النفس» المعروف ، وقسم «الإلهيات» بأسره . ثم أتموا فى المرحلة الثانية بقية قسم الطبيعيات (٥) . ولا ندري لماذا لم يعرضوا لقسم الرياضيات مع حرصهم على هذه الناحية ، ولعله لم يقع فى أيديهم ، وقد ترجموا أيضاً لابن سينا شذرات من النجاة والإشارات وبعض الرسائل الفلسفية الصغرى (٦) . وما إن ترجمت أجزاء الشفاء حتى تلقفتها الأيدي فى مختلف العواصم الأوروبية ، ونسخت منها عشرات المخطوطات ، وكانت تجارة الكتب رائجة رواجاً كبيراً فى

(١) Bouyges, Notes sur les philosophes Arabes connus des latins, *Mélanges de*

l'Université de st. Joseph, Beyrouth, IX, p. 95.

(٢) الفارابى ، إحصاء العلوم ، تحقيق الدكتور عثمان أمين ، القاهرة ١٩٤٩ .

(٣) Ampère, *Essai sur la philosophie des sciences*, Paris 1834.

(٤) Madkour, *la place d'Al-Farabi*, p. 79.

(٥) D'Alverny, *les traductions latines d'Ibn Sina*, art. cité.

Ibid.

(٦)

لقرن الثالث عشر. وما ترجم من كتاب الشفاء كاف في إعطاء صورة صادقة عن فلسفة ابن سينا ، وكانت له آثار عميقة في الحركة الفكرية اللاتينية . وفي طبيعياته آراء ونظريات أسهمت في النهضة العلمية الحديثة ، فأنكر ابن سينا دعوى الكيميائيين السائدة من إمكان تحويل المعادن الدنيئة إلى معادن نفيسة ، وكان لرأيه هذا وزن عند ألبير الكبير وروجر بيكون (١) . وقال مع القدماء بكروية الأرض ، فهدد لكوبرنيق وجاليليو . وشرح تكوين الجبال والصخور شرحاً اعتمدت عليه نظرية البراكين في القرن السابع عشر (٢) . وأخذ بالملاحظة والتجربة ، إن في دراساته الطبيعية أو الطبية ، ووضع حجراً في بناء المنهج التجريبي الحديث . وغذى كتاب المدخل مشكلة الكليات التي كان لها شأن في القرون الوسطى المسيحية . وعالج كتاب النفس أموراً كانت الفلسفة المدرسية في أمس الحاجة إليها ، فعرض للنفس في حقيقتها وخلودها ، وشرح جانبي المعرفة الحسي والإشراق (٣) . وبحث كتاب الإلهيات نشأة العالم ، وطبيعة الإله ، وصلته بمخلوقاته ، وحاول لتوفيق بين العقل والنقل ، فلمس أدق الموضوعات التي شغلت «كلية أصول الدين» بباريس منناً (٤) .

ومقاصد الفلاسفة للغزالي من الكتب التي ترجمت في عهد مبكر على أيدي جند ساليونس ، وهو عرض واضح منسق لفلسفة ابن سينا ، شاء الغزالي أن يمهّد به لحملته على الفلاسفة كما نص على ذلك في مقدمته . ويظهر أن هذه المقدمة ، وإن كانت قد ترجمت إلى اللاتينية ، لم تقع في أيدي كثيرين ، فعزوا إلى الغزالي كل ماورد في هذا الكتاب ، وعدوه واحداً من المشائين العرب ، ولم يفت هذا الخلط روجر بيكون ، وأشار إليه صراحة (٥) . وعلى كل حال أعان كتاب المقاصد اللاتين على فهم الفلسفة الإسلامية، وعرضها أمامهم عرضاً واضحاً . أما كتاب تهافت الفلاسفة ، الذي يشتمل على أعنف حملة على الفلسفة عرفت في التاريخ ، فإنه لم يترجم إلى اللاتينية إلا في أخريات القرن الخامس عشر ، ولم يفد منه رجال القرن الثالث عشر عن طريق مباشر . وكل مايمكن أن يكونوا قد وقفوا عليه إنما هو شذرات استمدتها منه ريمون مارتان ، وسجلها في كتابه *Pugio fidei* الذي يشير إلى كتب غزالية أخرى لم تترجم . وليس بعيد أن يكون القديس توما الأكويني قد وقف على شيء من ذلك ، وأفاد منه في كتابه «الخلاصة في الرد على الأمم» والغزالي ، في إثباته لعلم الله وقدرته وإرادته وقوله بخلق العالم من عدم ، أقرب ما يكون إلى علماء اللاهوت المسيحيين .

(١) Madkour, Ibn Sina et l'alchimie arabe, *Revue du caire*, juin 1951.

(٢) Crombie, *Avicenna's influences on the medieval scientific tradition*, cambridge 1951.

(٣) إبراهيم مذكور ، مقدمة الشفاء ، المدخل ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص (٣٤) .

(٤) De vaux, *l'avicennisme latin*, Paris 1934, p. 21-30.

(٥) Bouygea, *Roger Bacon a-t-il lu des livres Arabes ?*

عرف اللاتين ابن باجة ، أول فلاسفة الأندلس الكبار ، وإن لم يقفوا عنده طويلاً ، فلم يعرضوا لتعليقاته على بعض كتب أرسطو الطبيعية . وإنما استوقفهم رسالة في الاتصال التي أشار إليها ألبير الكبير ، وهي بدورها تنصب على مشكلة المعرفة التي شغلت مفكرى القرون الوسطى عامة . ولم تصلهم رسالته « تدير المتوحد » برغم طراقتها ، ولم تترجم إلى العبرية إلا في القرن الرابع عشر .

ولم يكن حظ ابن طفيل بأعظم من حظ ابن باجة ، فقد عرفه اللاتين معرفة عابرة ، برغم معاصرته لحركة الترجمة في طليطلة وقربه منها . ولم يعنوا برسائله (حي بن يقظان) التي تعد إحدى روائع القصص الفلسفي ، ولم تترجم إلى اللاتينية إلا في القرن السابع عشر (١٦٧١) . وكان ابن رشد ، بغزارة مادته ومواجهته لأرسطو مواجهة تامة ، قد أغنى اللاتين عن فلاسفة الأندلس الآخرين .

والحق أن ابن رشد كان أكبر فلاسفة الإسلام حظاً من الترجمة اللاتينية ، ترجمت شروحه على أرسطو في صورها المختلفة ، من صغيرة وكبيرة وتلخيصات ، ويبلغ عددها نحو ٣٨ شرحاً . ترجمت مرتين : أولاً في القرن الثالث عشر ، وعول فيها على الأصول العربية ما أمكن . والثانية في القرن السادس عشر ، وقامت كلها على العبرية خاصة (١) . وترجمت له غير الشروح كتب أخرى ، أهمها تهافت التهافت ، الذي ترجم إلى اللاتينية في القرن الرابع عشر عن أصل عربي مرة ، وعبري مرة أخرى (٢) . وترجع هذه العناية إلى أسباب ، أهمها : (١) تعلق فردريك الثاني بالعلوم الطبيعية ، وقد وجد منها مادة غزيرة في شروح ابن رشد على طبيعيات أرسطو ، ولا شك في أن ما ترجم من هذه الشروح في القرن الثالث عشر مدين له في قدر كبير منه ، تمت ترجمته في بلاطه ، وتحت إشراف مترجمه الأول ميشيل اسكوت ، وقد حرص على أن ينشره في البيئات العلمية الأوربية (٣) . (٢) تمسك اليهود بفلسفة ابن رشد وتبنيهم لها ، فجمعوا كل مصادرها ، وترجموها إلى العبرية . وكانوا واسطة بينها وبين الفلسفة المسيحية ، فقد أسهموا في الحركة الفلسفية في القرون الوسطى وإبان عصر النهضة ، ويمكن أن يقال إن فلسفتهم كانت رشيدي خالصة (٤) . هذا إلى أنه كان منهم مترجمون ، ألبوا بالعربية والعبرية واللاتينية . (٣) ارتباط ابن رشد بأرسطو ، وإذا كان بعض دارسيه قد طلبوه لذاته ، فإن فريقاً منهم كان يرجو أن يفهم في ضوءه الفيلسوف اليوناني ، وكم خلطوا آراءهما وعز عليهم التفرقة بينهما ، وإعادة ترجمة ابن رشد في القرن السادس عشر لم تكن تصوب إليه في الغالب بقدر ما كانت تهدف إلى إلقاء ضوء على أرسطو .

(١) Wulfson, *The Twice Revealed Averroes*, in *Medieval Academy of America*, 1961.

Bouyges, *Tahafot al Tahafot*, Beyrouth 1930, p. 23.

De vauz, *Art. Cité*.

Renan, *Averroès et l'averroïsme*, Paris 1853., p. 85-87.

(٢)

(٣)

(٤)

وما يؤسف له أنا لم نقف بعد على كثير من شروح ابن رشد في أصولها العربية ، ومصدرنا الوحيد فيها حتى الآن ترجمتها اللاتينية أو العبرية . وفي هذه الترجمات ما أعان على نشر المذهب الرشدي في الغرب ، وهياً مصادر وفيرة لدرسه وبحته ، وهو هنا دون نزاع أعرف منه في الشرق . وقد نشرت شروحه اللاتينية غير مرة كاملة أو مجزأة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، وأكمل نشرها هو ذلك الذي يحمل اسم دار النشر الكبرى في القرن السادس عشر ، « الجونت » . وفي المكتبات الأوربية بقايا وفيرة من هذه الشروح ، وبخاصة « دار الكتب الأهلية » بباريس . وفي هذا ما يبين مدى الإقبال على ابن رشد ويدل على كثرة الدارسين له .

وإذا كان اللاتين قد قصدوا أولاً إلى ترجمة المشائين العرب ، فإنهم اتجهوا عن طريقهم إلى أرسطو ، ترجموه عن العربية ، ثم حرصوا على ترجمته عن اليونانية ، وفتحت أمامهم آفاق الفكر اليوناني أكثر من ذي قبل . والواقع أنهم لم يكونوا يعرفون من مؤلفات أرسطو حتى آخريات القرن الثاني عشر إلا بعض كتبه المنطقية ، وما أشبههم في ذلك بجماعة السريان في المدارس الفلسفية الشرقية قبل حركة الترجمة الإسلامية . فاستطاع العرب أن يلفتوا أنظار اللاتين إلى الدراسات القديمة علمية كانت أو فلسفية ، وأن يحببهم فيها ، وكان لهذا أثره في النهضة الأوربية .

لم يترجم اللاتين فيما نعلم شيئاً من كتب المتكلمين معتزلة كانوا أو أشاعرة ، ذلك لأن الأول كانوا قد اختفت آثارهم في المشرق قبل حركة الترجمة اللاتينية . وابن رشد نفسه ، وهو معاصر لها ، يشكو من نقص مصادر المعتزلة التي وصلت إلى الأندلس^(١) . وأما الأشاعرة فلم يكن مذهبهم في بعض نواحيه ملائماً للفكر الفلسفي المسيحي ، ولم يتردد القديس توما الأكويني أن يحمل عليه في « الخلاصة في الرد على الأمم » ، فنقض نظرية الجوهر الفرد على نحو ما صنع ابن سينا ، ورفض إنكار الأشاعرة للسببية الذي يتعارض مع القوانين الطبيعية^(٢) ، ويصرح بأنه عول في ذلك كله على كتاب دلالة الحائرين الذي ترجم إلى اللاتينية في الثلث الأول من القرن الثالث عشر . وجدير بنا حقاً ألا نغفل مفكرى اليهود الذين ربطوا الشرق بالغرب ، فقد عاشوا في العالم الإسلامي وتأثروا به ، ثم ترجمت مؤلفاتهم إلى اللاتينية ، فكانوا همزة وصل بين الثقافتين الإسلامية والمسيحية . وفي مقدمتهم ابن جيرول صاحب « نبع الحياة » ، وموسى ابن ميمون صاحب « دلالة الحائرين » . وقد اعتبر الأول عند المسيحيين مسلماً حيناً ، ومسيحياً حيناً آخر ، ونفذت آراؤه إلى رجال القرن الثالث عشر ، وهي مستمدة من الفكر الإسلامي . وكم من آراء ونظريات إسلامية انتقلت إلى الغرب عن طريق مفكرى اليهود ، وربما امتد أثرها إلى التاريخ الحديث .

(١) ابن رشد ، مناهج الأدلة ، القاهرة ١٩٥٥ ، ص ١٤٩ .

Gilson, Pourqui st. Thomas a critiqué st. Augustin.

Arch. d'Hist. dic, et let. 1924 t. 1.

(٢)

وفي ضوء ما تقدم يمكن أن نلاحظ أن اللاتين عرفوا المشائين العرب عامة ، وترجموا قدرأ من كتبهم ، وفيما ترجموه ما يعطى صورة صادقة في جملتها عن الفلسفة الإسلامية . ولكن ابن سينا وابن رشد في نظرهم هما الممثلان الحقيقيان لهذه الفلسفة ، قرعوا لهما في عناية ، ودرسوهما دراسة عميقة . أخذوا عنهما ما أخذوا ، ورفضوا ما رفضوا ، وكان لهما تلاميذ وأتباع ، وخصوم ومعارضون ، فأثرا في الفلسفة المسيحية تأثيرا كبيرا وأحدثا فيها تيارات فكرية واضحة ، وامتد أثرهما إلى عصر النهضة والتاريخ الحديث ويعيننا أن نبين هذا الأثر ، ونحدد معالمه .

الفصل الثالث

أثرها

لم يبق اليوم شك في تأثير الفلسفة المسيحية بالفلسفة الإسلامية ، ويصعد ذلك إلى أخريات القرن الثاني عشر ، يوم أن أخذ اللاتين يتصلون بالعرب عن طريق بعوثهم إلى صقلية والأندلس ، أو عن طريق ترجمتهم للكتب العربية . وبدا هذا الأثر واضحاً وقوياً في القرن الثالث عشر ، وامتد صداه في القرنين التاليين حتى بلغ عصر النهضة . ويعتبر القرن الثالث عشر بحق العصر الذهبي للفلسفة المدرسية ، وقد أمدّه ابن سينا وابن رشد بمدد وافر ، فأثارا مشاكل جديدة ، وغذيا مشاكل قائمة ، وبعثا حركة فكرية نشيطة ومتنوعة . استشهد بهما وأحيل عليهما ، أو نقشت آرائهما ورد عليهما ، والمعارضة لا تحول دون التأثير والتأثر . وقد ينتصر المدرسيون لأحدهما ، ويرفضون الآخر ، ويمكن أن نقرر في اختصار أنه لا سبيل إلى فهم الفلسفة المسيحية فهماً دقيقاً إلا إن درست في ضوء الفلسفة الإسلامية .

ولم يكن هذا الأثر واضحاً في القرن الماضي وضوحه اليوم ، وإن كان رينان قد وجه النظر إليه في كتابه : ابن رشد والرشدية . ذلك لأن معالم الفلسفة الإسلامية نفسها لم تكن قد اتضحت تماماً ، ورجال القرن الثالث عشر لم يكونوا قد درسوا ذلك الدرس العميق المقارن الذي اضطلع به أمثال الأستاذ جيلسون شيخ مؤرخي فلسفة القرون الوسطى المعاصرين غير منازع ، وسن في ذلك سنة هدت إلى نواح كثيرة من وجوه الشبه والتلاق بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة المسيحية . وكشف بوجه خاص عن أثر ابن سينا في الغرب ، ولم يكن مقدراً من قبل حتى قدره ، فأبان أنه ربما كان أعمق من أثر ابن رشد ، وهو على كل حال إلى نفوس المسيحيين أنفذ وأقرب (١) .

لأنكاد نجد أحداً من كبار رجال القرن الثالث عشر إلا وله صلة بابن سينا ، أو بابن رشد ، أو بهما معاً ، فإذا كان سيجر البرينتي (١٢٨١ م) يتعصب لابن رشد ، فإن روجر بيكون يفضل عليه ابن سينا (٢) . وفي فلسفة القديس توما الأكويني جوانب سينية وأخرى رشدية . ويمكن أن يلاحظ بوجه عام أن المدرسة الفرنسيسكانية ذات اتجاه سيني واضح ، بدا عليها منذ نشأتها ، ونما بنموها ، فؤسسا الإسكندر الهالسي (١٢٤٥ م) من أوائل المدرسين ، الذين تقبلوا آراء

Gilson, *Art. Cite.*

(١)

Madkour, *Duns Scot entre Avicenne et Averroes*, Congrès de Duns Scot, Oxford 1966.

(٢)

ابن سينا ونشروها ، ورئيسها دنس اسكوت (١٣٠٨ م) يقرب من ابن سينا قرباً واضحاً ، لما لآرائه من شبه بآراء ألقديس أوغسطين . والمدرسة الدونيكانية لم تخل من آثار ريشدية وإن عارضت ابن رشد ، واستصدرت قرارات كنسية بتحريم كتبه . ورئيسها القديس توما الأكويني أقرب إلى ابن رشد منه إلى ابن سينا . ولا نظن أحداً في القرن الثالث عشر عارض ابن رشد أشد من معارضة جيل دى روم (١٣١٦ م) وريمون لول ، ومع ذلك لم يسلموا من عدوى الفلسفة الإسلامية .

ويمكن أن يرد أثر الفلسفة الإسلامية إلى جانبيين : أحدهما منهجى ، والآخر موضوعى . فمن الناحية المنهجية نجح العرب في أن وجهوا نظر اللاتين إلى أرسطو ، وحملوهم على درسه ، وقد كانوا من قبل إلى أفلاطون أقرب ، وبالأفلاطونية الحديثة ألصق . درسوه وتأثروا به وإن لم يقرأوا بعض نظرياته ، وأضحت الفلسفة المسيحية مشائية هي الأخرى كالفلسفة الإسلامية ، ومن أوضح أمثلتها مذهب القديس توما الأكويني . وراقهم أرسطو العالم ، بقدر ما تعلقوا بأرسطو المنطقى والفيلسوف ، ورأوا فيه ما يسد حاجة ويكمل نقصاً . درسوه في ضوء ابن سينا وابن رشد ، فخلطوا بينه وبينهما ، وأسندوا إليه بعض آرائهما . حاولوا أن يشرحوه ويعلقوا عليه على نحو ما فعلا ، فيعرضون آراءه بأسلوبهم وطريقتهم كما صنع ابن سينا في الشفاء ، أو يشرحون نصوصه ويعلقون عليها كما صنع ابن رشد في تفاسيره الكبيرة^(١) . ويكاد يدور النشاط الفلسفى للجامعات الأوربية في القرن الثالث عشر حول أرسطو وشارحيه ابن سينا وابن رشد ، ولا تخلو هذه الجامعات الناشئة من أثر عربى . فقد كانت في الأصل معاهد دينية ، كمسجد القرويين (٨٥٩ م) والجامع الأزهر (٩٧٧ م) ، تقوم على الهبات والعطايا ، ويؤمها الطلاب من جميع الجهات دون تفرقة بين بلد وآخر ، ويلقن العلم فيها بلا أجر ، ويعتمد على صلة الطالب بأستاذه وأخذه عنه وإجازته له . وفردريك الثانى ، وهو من أكبر الدعاة إلى نشر الجامعات الأوربية ، كان قطعاً على بينة من أمر الجامعات الإسلامية . ومن الناحية الموضوعية أثار العرب في العالم اللاتين مشاكل كثيرة ، رددت في المعاهد والجامعات ، وكانت موضوع كتب ومؤلفات ، وشغلت البيئات الثقافية على اختلافها ، ويظهر أن هذه المشاكل كانت من الحدة والأهمية ، بحيث لم يقنع المسيحيون بما ترجموا من كتب عربية ، وشاءوا أن يستنبطوا بآراء المعاصرين من المسلمين . وبين أيدينا نموذج قيم من التبادل الثقافى بين الشرق والغرب ، فقد بعث فردريك الثانى صاحب صقلية إلى ملوك مصر والشام والعراق والأندلس بأسئلة ، آملاً أن يجيب عنها حكماء المسلمين . وقد وصلتنا إجابة ابن سبعين ، أكبر مفكرى الأندلس في القرن الثالث عشر ، وهى المسماة **بالمسائل الصقلية** (٢) . وتدور حول نقط أربع :

(١) Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, Oxford 1936, I, 365.

(٢) كشف أمرى لأول مرة سنة ١٨٥٣ عن مخطوط هذه الرسائل الوحيد الموجود في أكسفورد (Journal Asiatique T.V.)

ثم ترجمها مهون إلى الفرنسية وعلق عليها عام ١٨٧٩ (Journal asiatique T. XIV) ونشر النص العربى أخيراً سنة ١٩٤٣ .

قدم العالم ، أسس الميتافيزيقا ، المقولات ، حقيقة النفس ، ويتفرع عن النقطة الأخيرة بحث في أوجه الخلاف بين أرسطو والإسكندر الأفروديسي . وهناك مسائل أخرى أثارت كمسألة الصدور وصفات الباري جل شأنه ، وخصوصاً العلم والإرادة ، ومشكلة العناية والخير والشر . ويطول بنا الحديث لو عرضنا لهذه المسائل على اختلافها ، ويكفى أن نقف عند ثلاث منها ، وهى : مشكلة الوجود والماهية ، نظرية المعرفة ، النفس ، فنبين في اختصار وجهة نظر المسلمين فيها ، ومواقف المسيحيين منها .

١ - الوجود والماهية :

التفرقة بين الوجود والماهية من الأفكار الإسلامية الخالصة ، وإن اتصلت ببعض آراء يونانية . وقد صادفت نجاحاً لدى اللاتين يزيد على نجاحها عند العرب ، ويرجع ذلك في الغالب إلى صلتها بفكرة الألوهية ، والتعويل عليها في البرهنة على وجود الله ، قال بها الفارابى وعزها ابن سينا تعزيراً كبيراً ، بحيث أضحت أساساً من أسس الميتافيزيقا عنده . وملخصها أن الوجود ليس جزءاً من ماهية الشيء إلا بالنسبة للبارئ جل شأنه الذى لا ينفصل وجوده عن ذاته ، فنستطيع أن نتصور ماهية شكل هندسى مثلاً ، دون أن نعرف هل هو موجود أم لا ، ففما عدا الإله الوجود عرض من أعراض الذات . ذلك لأن الموجود إن كان علة ذاته ، فهو الحق في ذاته ، والواجب الوجود بذاته . وإن كان معلولاً لغيره ، فوجوده مستمد من غيره وليس جزءاً من ذاته . وليس ثمة إلا الله الذى هو واجب الوجود بذاته (١) . ففكرة الوجود والماهية تتصل بذلك التقسيم الثلاثى الذى قال به الفارابى وابن سينا ، وهو قسمة المدركات إلى ممكن ، وواجب بغيره ، وواجب بذاته (٢) ، على وجه شبيه بما قال به ليبتر (١٧١٦) بين المحدثين . وقد يكون لهذا التقسيم أصل عند أرسطو ، ولكنه لم يعرف من قبل هذه الصورة ، اللهم إلا عند المتكلمين الذين يقسمون الأشياء إلى واجب ، ومستحيل ، وجائز .

ولا يستطيع الممكن أن يوجد وحده ، لأنه بطبيعته محتمل الوجود والعدم ، ولا بد من مرجح لوجوده على عدمه . والعالم قبل أن يوجد في مقولة الممكن ، ويأبدع الله له أصبح واجباً بغيره . وما دام الواحد جل شأنه واجب الوجود بذاته ، فهو ليس في حاجة إلى إثبات وجوده ، وإدراك ذاته يكفى وحده في التسليم بوجوده . وكما يذكرنا ذلك بالدليل الانطولوجى الذى أثبت به القديس أنسلم (١١٠٩م) وديكارت (١٦٥٠) وجود الله ، فالبرهنة على وجود الله جزء من الميتافيزيقا ، ولا محل لذكرها في الطبيعيات .

ولا يقر ابن رشد صنيع زميله الفارابى وابن سينا ، وينكر أن يكون الوجود عرضاً ، لأنه

(١) الفارابى ، الثمرة المرهبة ، ص ٥٧ ؛ ابن سينا ، الإشارات ، ص ١٤٠ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٤١ .

ليس واحداً من أعراض الجوهر التسعة التي قال بها أرسطو. وتمشياً مع أرسطية المخلصة ، يرى أن برهان الحركة الذي أورده أرسطو في الجزء الثامن من كتاب الطبيعة خير دليل على وجود الله ، ولا يصح أن ينقل إلى مكان آخر ، ويعيب على ابن سينا هذا النقل (١) ، وبرهان الحركة في رأيه أليق بكبار النظر والفلاسفة ، أما العامة فلا بأس من أن يستدل لهم على وجود الله بما سماه « برهان الاختراع » أو « برهان العناية » (٢) وكان لهذا الخلاف بين فيلسوفى الإسلام صداه لدى بعض المسيحيين ، وخاصة دنس إسكوت .

والفرقة بين الوجود والماهية من المبادئ الميتافيزيقية الأساسية التي عرض لها مفكرو القرن الثالث عشر ، وتأثروا فيها بابن سينا كل التأثر . ونلاحظ أولاً أنه يمكن أن تعد هذه الفرقة أساساً لفلسفة جيوم الأوفرنى (١٢٤٩) كلها . والمدرسة الفرنسيسكانية تعتنقها ، وتستخدمها في البرهنة على وجود الله ، فجان الرشلى (١٢٤٥) يعنى بها عناية خاصة ، والقديس بونافنتور (١٢٧٤) يعول على دليل ابن سينا الأنطولوجى في البرهنة على وجود الله (٣) . ويناقش دنس إسكوت وجهتى نظر ابن سينا وابن رشد في البرهنة على وجود الله وأنسب مكان لها مناقشة لا تخلو من طرافة ، وينتهى إلى الأخذ بما ارتآه ابن سينا (٤) . وبين الدومنيكان نكتنى بأن نشير إلى ألبير الكبير الذى يأخذ بالفرقة بين الوجود والماهية ، وهو فى الجملة شديد التأثر بابن سينا ، ويحس قارئه أحياناً كأنه يقرأ ابن سينا . ويتوسع القديس توما الإكوينى فى هذه الفرقة ، ويستعين بفكرة الإمكان والضرورة على إثبات وجود الله ، وإن كان لا يأخذ بالدليل الأنطولوجى ، لأن فى الانتقال من الوجود المتصور إلى الوجود الفعلى شيئاً من المغالطة . فأوضحت الفرقة بين الوجود والماهية مبدأ ميتافيزيقياً يسلم به المسيحيون ، ويرتبون عليه نتائج .

٢ - نظرية المعرفة :

لا شك فى أنها من أهم النظريات فى الفلسفة المدرسية بوجه عام ، درسها المسلمون وعنوا بها عناية كبيرة ، ولسوا فيها التقابل بين عالم الحس وعالم المثل ، بين الأرسطية والأفلاطونية . وحاولوا كعادتهم التوفيق بين الطرفين . ودرسها المسيحيون تحت اسم مشكلة الكلليات : (Théorie de l'intellect) تارة ، وتحت اسم نظرية العقل : (Prolème des univerraux) تارة أخرى ، وأفادوا كثيراً من الدراسة الإسلامية ، وأخذوا عنها . ولا سبيل لأن نتبع هنا تاريخ هذه النظرية فى الفلسفة الإسلامية ، ويعيننا أن نعرضها على نحو ماصورها ابن سينا ، وأن نتبين

(١) ابن رشد ، تلخيص ما بعد الطبيعة ، القاهرة ١٩٥٨ ، ص ١٢٤ .

(٢) ابن رشد ، مناهج الأدلة ، ص ١٥٠ - ١٥٤ .

(٣)

Wulf, *Histoire*, t. 11, p. 110-118.

Madkour, *Duns Scot*, Art. Cité.

(٤)

موقف ابن رشد من هذا التصوير ، ثم نشير إلى ماكان لذلك من أثر في الفكر اللاتيني .
يرى ابن سينا أن للمعرفة طريقين : الحس والاستقراء ، وطريق الفيض والإشراق . فعن طريق الحس نستمد الصور الذهنية من العالم الخارجي ، ومن فقد حساً فقدَ علماً . ومن هذه الصور نستخلص الكلي ، فهو موجود في أفرادهِ بالقوة ولا يمكن تحقيقه في الذهن بالفعل إلا بعون خارجي وقوة عليا . وليست هذه القوة شيئاً آخر سوى العقل الفعّال ، فهو عدنا بنور منه ، أو بضرب من الإشراق نستطيع به أن نتقبل الحقائق مباشرة من العقل الفعّال (١) . فالمعرفة حسية تجريبية في أساسها ، كسمولوجية إشراقية في قمتها .

وللمعاني الكلية ثلاثة أنواع من الوجود : فهي موجودة أولاً في العقل الفعّال مع الصور والنفوس البشرية ، قبل الكثرة والأعيان الخارجية ، وموجودة ثانياً في الكثرة والأعيان الخارجية وجوداً عرضياً بالقوة ، لأنها هي أفرادها ، وكل كلي موجود بالقوة في أفرادهِ ، وموجودة أخيراً في الذهن بعد الكثرة والأعيان الخارجية ، لأنها مستمدة منها (٢) . وواضح أن هذا الوجود الثلاثي ضرب من التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، فالكلي الأزلّي القائم بذاته الموجود في العقل الفعّال شبيه كل الشبه بمثل أفلاطون ، والكلي الملحوظ في أفرادهِ والمستخلص في الذهن ليس شيئاً آخر سوى نظرية التجريد الأرسطية . وبذا جمع ابن سينا بين الاسمية والواقعية ، ووفق بين أرسطو وأفلاطون ، وفي توفيقه هذا مأمكّن لآرائه في العالم اللاتيني .

وبواسطة المعرفة ينمو العقل البشري ويتطور ، يبدأ أولاً على صورة عقل هيولاني هو مجرد قوة محضة واستعداد خالص ، فإذا ما اكتسب قدرًا من المعرفة أضحي عقلاً بالملكة ، وإذا زادت معارفه صار عقلاً بالفعل يدرك المجردات والمعقولات الثانية ، فضلاً عن إدراكه للمعقولات الأولى . وقد يقدر له أخيراً أن يصبح عقلاً مستفاداً تنكشف له المعقولات كلها بحيث تكون ماثلة حاضرة ، ويتصل مباشرة بالعقل الفعّال . وهذه مرتبة لا يسمو إليها إلا نفر قليل ينعم بقوة قدسية ، وتنكشف له الحجب ، ويتصل بالعالم العلوي (٣) ، تلك هي نظرية العقل عند ابن سينا ، وهي جزء من نظرية المعرفة ، وترتبط بدورها بالسمولوجيا . ويبدو منها أن العقل قوة منحها كل إنسان ، وهي أهل للرقى إلى درجات متلاحقة ، ولا يتم رقيها إلا بعون إلهي .

لعل من أهم ما يباعد بين ابن سينا وابن رشد هونزعة الأول الأفلاطونية ، ورغبة الثاني الأكيدة في العودة إلى أرسطو . وقد لا يكون بين المدرسين جميعاً من غنى بالمعلم الأول عناية ابن رشد ، ولا من فهمه على وجهه مثله ، ولا من أعجب به إعجابه ، ولا من دافع عنه دفاعه ، حتى ضد زملائه الإسلاميين . ونظرية المعرفة التي قال بها ابن سينا تنجأ المذهب الأرسطي ، وتشتمل

(١) ابن سينا - النجاة ، القاهرة ١٩٢٣ ص ١٧٧ .

(٢) ابن سينا - المدخل ، القاهرة ١٩٥٢ ص ٦٦ - ٦٩ .

(٣) ابن سينا - النجاة ، ص ١٦٦ .

على عناصر أفلاطونية واضحة . لذلك لم يراى ابن رشد بدأً من أن يردّ عليها ، وهو ينكر أن تكون الكليات جواهر مفارقة قائمة بنفسها ، بل هى موجودة فى الأفراد بالقوة وفى الذهن بالفعل (١) ونحن نستمدّها من العالم الخارجى بالحس والتخيل ، ثم نجردها فتصبح حقائق ذهنية (٢) . وإذن ليس ثمة فيض ولا إشراق ، وإنما تستمد المعرفة من عالم الحس وحده .

ولكن ابن رشد من جهة أخرى يقسم العقل إلى ثلاثة أقسام : هيولانى هو مجرد استعداد ، وعقل بالملكة تحوّل من القوة إلى الفعل ، وعقل فعّال هو فعل دائم ، وصورة محضة وخارج عن أنفسنا ، وبه يتحوّل العقل الهيولانى إلى عقل بالملكة (٣) ، وهو بهذا لا يختلف عن العقل الفعّال الذى قال به ابن سينا . وإذا كانت لا تفيض منه علينا صور مفارقة فى رأى ابن رشد ، فإن فى وسعنا أن نصعد إليه ونستمد منه هذه الصور كما تستمد الكليات من عالم الحس (٤) . فلم يسلم ابن رشد من التيارات الأفلاطونية التى عابها على ابن سينا ، برغم حرصه على التخلص منها .

ولا نزاع فى أن هذه التيارات هى التى قربت نظرية المعرفة الإسلامية من الفكر اللاتينى ، عرضها لأول مرة جند ساليوس ، مترجم كتاب النفس لابن سينا ، وتوسع فيها جيوم الأقرنى ، ووضع دعائم ماسماه الأستاذ جيلسون «الأوغسطينية السينوية» . واستمسكت بها المدرسة الفرنسيسكانية كلها ، لأخذها بالفيض والإشراق اللذين قال بهما القديس أوغسطين من قبل . ولعل هذا هو الذى دفع القديس توما الأكوينى إلى تقدّمها والخروج على ابن سينا بعد أن كان يؤيده ، وهو ينكر بوجه خاص الجانب الكسمولوجى فى نظرية المعرفة السنوية ، لأنه يجعل من العقل الفعّال علة المعرفة مع أنه ليس إلا مجرد علة صورية . ويعيب على بعض الفرنسيسكان الذين ذهبوا إلى أن العقل الفعّال هو الله ، وهذا ما لم يقل به ابن سينا ، وكأنه كابن رشد يريد هو الآخر العودة إلى أرسطو .

أما الوجود الثلاثى للكليات الذى قال به ابن سينا ، فالتقى عنده الفرنسيسكان والدومنيكان على السواء ، ويفرقون كما فرق ابن سينا بين ثلاثة أنواع من الأجناس : جنس طبيعى (Genus naturale)، جنس عقلى (Genus mantale) ، وجنس منطقي (Genus logeium) . وهناك تعبيرات مشهورة فى اللاتينية تفصح وحدها عن أصلها العربى ، فيقال إن الكليات موجودة ante res (قبل الكثرة) ، أو in rebus (فى الكثرة) ، أو post res (بعد الكثرة) .

(١) ابن رشد ، تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص ٤٥ ، ٥٥ .

(٢) ابن رشد ، كتاب النفس ، القاهرة ١٩٥٠ ، ص ٧٩ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٨٥ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٩٠ .

وباختصار ارتبطت نظرية الوجود الثلاثي للكليات بنظرتي العقل والمعرفة الإسلاميتين ، وشاركتهما فيها أحدثاه من حركة في الفلسفة المسيحية ، وخاصة في القرن الثالث عشر^(١) .

٣ - النفس :

قد لا يكون ثمة مؤلف عربي أثر في الفكر الفلسفي اللاتيني تأثير كتاب النفس لابن سينا ، وما إن ترجم إلى اللاتينية حتى ذاع وانتشر وأثار عدة أمور حول وجود النفس ، وحقيقتها ، وخلودها ، وكان له صدى في البيئات الثقافية على اختلافها ، وفي المسائل الصقلية التي أشرنا إليها من قبل مايدل على أهمية هذه الأمور وتعلق المعاصرين بها . فقد سأل فردريك الثاني ابن سبعين عن حقيقة النفس والدليل على بقائها^(٢) ، وأجاب عليه الفيلسوف الصوفي إجابة تلتقي مع مقال به صاحب كتاب النفس من قبل .

ويذلل ابن سينا جهداً كبيراً في إثبات وجود النفس ، ويقيم عليه عدة أدلة فيها عمق ودقة ، وسبق لنظرية الشعور الحديثة . ونود أن نشير إلى واحد منها ، هو أشدها أخذاً وأعظمها ابتكاراً ، ونعني به « برهان الرجل المعلق في الفضاء » . وملخصه أنا لو تصورنا شخصاً مكتمل القوى العقلية والجسمية ، ثم غطي وجهه فلا يرى شيئاً ، وترك في الفضاء هوى هوى ، بحيث لا يمس شيئاً ولا يحس بأى احتكاك ، فإنه لا يشك برغم هذا أنه موجود ، ولا شأن للحس ولا للجسم في إثبات وجوده ، وإنما قاده إليه أمر آخر غير جسمي وهو النفس^(٣) .

وبعد أن ثبت ابن سينا وجود النفس ، يحاول أن يعرفها ويبين حقيقتها . فيردد أولاً عبارة أرسطو المشهورة من أنها « كمال أولى لجسم آلي » ، فهي إذن صورة الجسم ، والصورة تفنى بفناء مادتها . لذلك لم ير ابن سينا بداً من أن يذهب إلى أن النفس جوهر روحي ، هي جوهر لأنها تستطيع القيام بذاتها ، وروحية لأنها تدرك المعقولات ، والمعقولات لا يمكن أن تكون في جسم ولا قائمة بجسم - وهنا ينزع ابن سينا مرة أخرى منزعاً أفلاطونياً ، وإن كان يرى أن النفس جوهر في ذاتها ، وصورة من حيث صلتها بالجسم . وكأنما شاء أن يوفق بين أفلاطون وأرسطو ، برغم ما في هذا التوفيق من عسر^(٤) .

ويبرهن أخيراً على خلود النفس برهنة تذكرنا ببرهنة أفلاطون في محاوره فيدون ، فهو يرى أنها جوهر بسيط ، والجواهر البسيطة لا تفنى بعد أن توجد ، لأنها لا تحمل في نفسها عوامل

(١) إبراهيم مذكور ، مقدمة المدخل ، منطق الشفاء ، ص ٦٧ .

(٢) ابن سبعين ، المسائل الصقلية ، ص ٦٢ - ٦٣ .

(٣) ابن سينا ، الإشارات ، ص ١١٩ - ١٢٠ .

(٤) إبراهيم مذكور ، في الفلسفة الإسلامية ، ص ١٩٧ - ٢١٨ .

فنائها (١) . وهى أيضاً متميزة من البدن وسابقة عليه فى الوجود ، فلا يتوقف وجودها على وجوده ، ولا تنعدم بانعدامه . وهى أخيراً من عالم العقول المفارقة والنفوس الكلية ، وهذه لا يطرأ عليها فناء بحال ، وكل ماشاهها خالد خلودها . « وأنت إذا حصلت ما أصلته لك ، علمت أن كل شئ ما من شأنه أن يصير صورة معقولة . . . غير جائر عليه التغيير والتبديل » (٢) .

وكان لهذه الآراء أثرها لدى مفكرى المسيحيين على اختلافهم ، راقهم بوجه خاص برهان الرجل المعلق فى الفضاء » ، وكثيراً ما رددوه بنصه . واستمسكت به المدرسة الفرنسيسكانية ، لما لاحظت من شبه بينه وبين برهنة سابقة على وجود النفس قال بها القديس أوغسطين . وقد مهد دون نزاع لفكرة « الكوجيتوالديكارتية » ، فإن ديكارت يقرر أنه يستطيع أن يشك فى كل شئ ، أللهم إلا فى أنه يفكر (٣) . والقول بأن النفس جوهر روحى إن أَرْضَى أنصار الأفلاطونية من المسيحيين ، فإنه لا يقنع مشايخاً مثل القديس توما الأكوينى الذى يعتبر أوفى تلميذ لأرسطو فى الفلسفة المسيحية . وقد استراح ألبير الكبير إلى ذلك التوفيق الذى ذهب إليه ابن سينا ، من أن النفس جوهر وصورة معاً (٤) . أما البرهنة على خلود النفس فقد قبلها المسيحيون بقبول حسن ، لأنها تتفق مع التعاليم الدينية ، وتشبه ما قال به القديس أوغسطين فى كتابه *De Immortalitate aminae* . ويرى ألبير الكبير وتوما الأكوينى أن القول بروحية النفس يستلزم خلودها ضرورة .

* * *

تلك أمثلة من تلاقى الفكر اللاتينى مع الفكر العربى وأخذه عنه ، وكان هذا التلاقى قوياً وواضحاً فى القرن الثالث عشر ، إلى حد أن الجامعات الأوربية شغلت بابن سينا وابن رشد بدرجة لا تقل عن اشتغالها بأرسطو . فدرسوا ونوقشوا واستحدثوا تيارات فكرية كان لها شأنها . وفى منتصف القرن الماضى وضع رينان تاريخاً مفصلاً للرشدية فى أوروبا (٥) ، وفى أوائل هذا القرن وضع الأب مندونية بحثاً آخر مطولاً عن « الرشدية اللاتينية » (٦) . ومن جانب آخر استطاع الأستاذ جليسون فى دراسات متصلة أن يبرز أثر ابن سينا فى القرن الثالث عشر ، وأبان كيف تأخى مع الفكر المسيحى ، ونتج عن هذا التأخى ما سماه « الأوغسطينية السينوية » (٧) .

(١) ابن سينا ، النجاة ، ص ٣٠٦ - ٣٠٩ .

(٢) ابن سينا ، الإشارات ، ص ١٣٤ .

(٣) Furlani, *Avicenne e il cogito*, in *Islamica*, leipzig 1927.

(٤) Gilson, *l'Esprit de la philosophie médiévale*, t 1., p. 185 - 186.

(٥) Renan, *Averroès et l'averroisme*, Paris 1858.

(٦) Mandonnet, *Siger de Barbant et l'averroisme*. Louvain 1911

(٧) Gilson, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age*, 1926, 27, 29, 33.

وذهب الأب ديقو إلى ما هو أصرح من ذلك ، وكشف عن « مذهب سينوى لائنى » فى حدود القرنين الثانى عشر ، والثالث عشر (١) .

وقد امتد هذا التلاق إلى القرنين الرابع عشر والخامس عشر ، وإن طغى فى هذه الفترة ابن رشد على زميله ، برغم ما ألحق به من خرافات وأباطيل . ولعل هذه الخرافات نفسها هى التى زادت شهرته ، ونفذت به إلى ميادين لم يكن له بها صلة ، كالشعر والتصوير . ولا بن رشد أثر واضح فى فن التصوير الإيطالى فى القرنين الرابع عشر والخامس عشر ، وتحفظ المتاحف والكنائس الأوربية بلوحات معبرة أوحى بها الفيلسوف الإسلامى (٢) . ولم يكن أثره فى ميدان الفلسفة والعلم بأقل من أثره فى ميدان الفنون ، فعد شارح أسطو الحقيقى الذى يعول عليه ، والتف حوله أنصار ، هم جماعة الرشدين الذين يمثلون اتجاهاً قوياً من اتجاهات الفكر الغربى حتى عصر النهضة .

والواقع أنه فيما عدا أوكام (١٣٥٠) لم يكن بين مفكرى الغرب فى القرنين الرابع عشر والخامس عشر إلا أنصار ومؤيدون ، يؤيدون أعلام القرن الثالث عشر وبعض من سبقهم ، فكان هناك الأوغسطينيون ومن نحا نحوهم من جماعة الفرنسيسكان ، والتوماسيون أتباع القديس توماس الأكوينى من الدومنيكان ، والرشديون أتباع ابن رشد . ولا شك فى أن الأخيرين كانوا من أقوى هذه الجماعات ، استطاعوا أن يردوا لابن رشد اعتباره ، وأن يقودوا حركة فكرية فى بيئات مختلفة ، وخاصة فى جامعات شمال إيطاليا . ولا يتردد داتى - برغم تعصبه - فى أن يضع ابن رشد فى مكان ممتاز ، ولو فى جهنم إلى جانب ابن سينا وجالينوس (٣) . وحين أراد لويس الحادى عشر سنة ١٤٧٣ أن ينظم التعليم الفلسفى ، أوصى بمذهب أسطو شارحه ابن رشد المعروف بصدقه وسلامته (٤) .

وتعتبر جامعة بادوا القلعة الكبرى التى عمّر فيها المذهب الرشدى حتى القرن السابع عشر ، ولعل ذلك راجع إلى حماية مجلس الشيوخ فى البندقية لحرية الباحثين ، فلم يجد الجزويت ، ولا محاكم التفتيش إليهم سبيلاً . وقد ألع البادويون بدراسة ابن رشد والأخذ بأرائه ، واستطاعوا أن يصححوا بعض ما نسب إليه من أخطاء ، ودافعوا عنه فى قوة . وفى مقدمة المدافعين بومبونتى (١٥٢٥) الذى نصره على الإسكندر الأفرديسى . وتابعت الجامعات الإيطالية الأخرى فى البندقية وبولونيا تلك الحركة الرشدية التى تزعمتها جامعة بادوا . والبادويون فى أغلبهم أطباء وفلكيون ،

De vaux Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des xii et xiii siècles, (١)

Paris 1934 .

Renan, Averroès, 301-316. (٢)

Ibid. p. 251. (٣)

Ibid., p. 317 (٤)

وكان لدراساتهم الطبية والفلكية شأنها في تنشيط العلوم التجريبية . وبذا استطاعت الفلسفة الإسلامية عن طريق المسيحيين أنفسهم أن تجد سبيلها إلى النهضة الأوروبية وأن تسهم فيها .

* * *

حكم وتقدير :

لم تخرج النهضة الأوروبية عن قانون النهضة الإنسانية الأخرى ، والتقت معها في أنها يقظة ووعى يحتاجان إلى شيء من الإعداد والتمهيد . وقد مهد لها قرنان من الزمان أو ما يزيد ، وأعدت لها عوامل مختلفة يمكن أن ترد إلى ثلاثة رئيسية ، وهي : (١) اتجاه نحو الطبيعة وعناية بالبحث والتجربة . (٢) ميل إلى التفكير الطليق وتححرر من سلطة الكنيسة . (٣) اتصال بالثقافات الأجنبية وتفهم لها ، وخاصة الثقافة اليونانية . ويبدو من بحثنا هذا أن الفلسفة الإسلامية أسهمت في ذلك إسهاماً كبيراً .

فقد دفعت إلى دراسة الكون ، ووجهت النظر إلى آيات الطبيعة ، وعينت بالبحث العلمي ، ووضعت أساس المنهج التجريبي . وسبق لنا أن بينا أن الفلسفة الإسلامية وثيقة الصلة بالعلم ، وأنها غذت الحركة العلمية الناشئة في جامعة أكسفورد إبان القرن الثالث عشر . وأشرنا إلى موقف ألبير الكبير وروجر بيكون من العلم والتجربة ، وهما وثيقا الصلة بفلاسفة الإسلام ، ويكادان يقرران معهم أن التجربة ترجمان الطبيعة ، وأن العالم هو ذلك الكتاب الذى نقرأ فيه الحقائق الناصعة . ولم يبق اليوم شك في أن روجر يعتبر الجدل الأعلى للمنهج التجريبي الذى قال به فرنسيس بيكون ، وهو بدوره تلميذ مخلص لابن سينا (١) . وأشرنا أخيراً إلى أن جامعة بادوا - وهي آخر معقل لابن رشد والرشدية - قد قامت بدراسات فلسفية وطبية مهدت للحركة العلمية الحديثة (٢) . وأثارت الفلسفة الإسلامية في العالم اللاتيني مشاكل شتى ، وحكمت العقل في أمور كثيرة ووضعت طائفة من القضايا الدينية موضع البحث والتحليل . ففرضت لخلق العالم وقدمه ، حقيقة النفس وخلودها ، وحاولت أن تفسر الرحي والإلهام تفسيراً علمياً (٣) . وكانت آراؤها موضع أخذ ورد ، وتأييد ومعارضة . وشاءت الكنيسة أن تتدخل في هذا البحث الطليق ، فتضيق من حدوده ، وتفرض على أبنائها آراء معينة . ولم يفتنا أن نشير إلى ما استصدرت من قرارات في القرن الثالث عشر ، تحاول بها أن تحرم وتحلل ، وأن تتحكم في البحث والدريس (٤) . وإذا كانت قد استجابت لها الغالبية العظمى ، فإن بعض الباحثين لم يتزلوا عند أمرها ، ووجدوا في بلاط فردريك الثاني ملجأً ونصيراً ، وقد بينا ما كان لهذا البلاط من شأن في تشجيع البحث

(١) ص ١٦٣ .

(٢) ص ١٨٣ - ١٨٤ .

(٣) ص ١٥٤ - ١٥٥ .

(٤) ص ١٧٥ .

وتأييد حرية الرأي ^(١) . وحاول بعض كبار رجال الدين ، أمثال ألبير الكبير ، وتوما الأكويني ودنس اسكوت ، أن يوفقوا بين العقل والنقل كما صنع فلاسفة الإسلام . وهذا التوفيق نفسه استجابة لدعوة العقل لامحالة ، وإن لم يقنع به عقليون آخرون شاءوا أن يفسحوا للعقل مجالا أوسع . وسيجر البريتي ، وهو في آن واحد كاهن ورشدي مخلص ، لم يكن إلا مثالا من أمثلة التحرر من سلطة الكنيسة وإطلاق العنان للعقل وقد انتهى به الأمر أن أصدرت الكنيسة قراراً سنة ١٢٧٧ بتحريم تعاليمه ، وقدر له أن يقتل بعد ذلك بسبع سنين على أيدي شماسه ^(٢) . ولم يمنع هذا الرشدين من أن يسيروا في طريقهم طوال القرنين الرابع عشر والخامس عشر ، وأن يقودوا حركة أضعفت الكنيسة وكانت من عوامل الإصلاح الديني ومهدت لحرية البحث والدراسة التي امتازت بها النهضة الأوروبية .

وأخيراً فتحت الفلسفة الإسلامية أمام اللاتين آفاقاً جديدة ، ووجهت أنظارهم نحو ثقافات لم يكونوا يأبهون لها . حبيبتهم في الثقافة العربية ، فجدوا في طلبها والأخذ عنها . وربطتهم بالفكر اليهودي ، فأضحى جزءاً لا يتفصل عن الفكر المسيحي في القرون الوسطى . وعن طريق الثقافة اليهودية العربية نفذوا إلى الثقافة اليونانية فكشفوا عن ذخائرها ، وأقبلوا عليها أكثر من ذي قبل . وقد عرضنا لحركة الترجمة اللاتينية التي حاولت النقل عن الثقافات الأجنبية ، وبينما مدى نشاطها ومراكزها الكبرى ، والهيئات التي قامت عليها ^(٣) . وبينما أيضاً الاتجاه نحو تعلم اللغات الأجنبية من عربية وعبرية ويونانية ، والمعاهد التي أنشئت من أجل ذلك ^(٤) .

ولم تقف الترجمة عند القرنين الثاني عشر والثالث عشر ، وقد أشرنا إلى حركة ترجمة متأخرة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر ربطت القرون الوسطى بالتاريخ الحديث ، وغذت عصر النهضة بالتراث القديم . وإذا كان اللاتين قد عنوا أولاً بالفلسفة والعلم ، فإنهم لم يلبثوا أن اتجهوا نحو الأدب اليوناني والروماني . وشاء دانتى وبتارك ^(١٣٧٤) أن يحطما قيود الأدب اللاتيني القاسية ، وأن يضعوا الحجر الأساس في بناء النهضة الأدبية الحديثة . فأسهم العرب في نهضة أوروبا الأدبية والعلمية والفلسفية ، وربطوا التاريخ القديم بالتاريخ الحديث . والثقافات في حاجة دائماً إلى تطعيم ينهض بها ويجدد شبابها ، والحاضر قطعة من الماضي ، وهما معاً يمهدان للمستقبل .

(١) ص ١٦٧ - ١٦٨ .

(٢)

(٣) ص ١٦٦ - ١٦٨ .

(٤) ص ١٦٦ - ١٦٧ .

خاتمة

أظننا بعد ما تقدم نستطيع أن نقرر أن الفلسفة الإسلامية حلقة في سلسلة الفكر الإنساني ، أخذت وأعطت ، تأثرت وأثرت . ربطت الفكر الشرقى بالفكر الغربى ، وكانت همزة وصل بين اليونان واللاتين . لم تغب عنها الثقافة الهندية والفارسية ، عرفت السمنية والزرادشتية ، والمزدكية والمناوية . وجدت في الحصول على عيون الثقافة اليونانية ، لم تغفل أفلاطون ، وما كان لها أن تغفله ، ونزعت الروحية قوية واضحة وكفيلة بأن تقربه من نفوس متصوفة الإسلام وفلاسفته . وعينت بأرسطو عناية خاصة ، أحاطت بمؤلفات كهولته كلها ، بل أضافت إليها ما ليس منها ، وجمعت قدراً من شروحها . وأحيته إحياء لم يحظ به في العصر الهلنستى ولا في فجر المسيحية ، أحيته مؤيدة ومعارضة . وراقها منه جانبه العلمى بقدر ما استمسكت به من آرائه الفلسفية ، وليس أرسطو العالم أقل شأنًا من أرسطو الفيلسوف في تاريخ الفكر الإسلامى الذى ارتبط فيه العلم بالفلسفة ارتباطاً وثيقاً .

وبعثت الفلسفة الإسلامية في الفلسفة المدرسية حياة لم تعرفها من قبل ، فغذت الفلسفة اليهودية بغذاء كامل ، وسبق لنا أن قررنا أن هذه الفلسفة امتداد طبيعى للفلسفة الإسلامية . وزعيمها مرسى بن ميمون ولد بقرطبة ، وتنقل بين مراكش وفلسطين وعاش في مصر ٣٧ سنة يدرس الفلسفة والطب ، فهو وليد الحياة العقلية الإسلامية وتلميذ المدرسة العربية . وكتابه « دلالة الحائرين » همزة وصل حقيقية بين الفكر الإسلامى والفكر المسيحى ، وفيه عرض دقيق ومفصل لقسط كبير من الآراء الدينية والفلسفية الإسلامية . وقد أشرنا من قبل إلى أن الفلسفة الإلهية التى قال بها المعتزلة سرت إلى بعض فرق اليهود الدينية كالقرائين والربانيين (١) . ولم يقنع مفكرو اليهود في القرون الوسطى باعتناق آراء المسلمين ونظرياتهم ، بل أسهموا إسهاماً واضحاً في نشرها . احتفظوا بكثير من كنز التراث العربى ، واشتركوا في ترجمته إلى اللاتينية . وهناك كتب فلسفية فقد أصلها العربى ، ولم يبق منها إلا المترجمات العبرية واللاتينية ، ويكنى أن نشير إلى ابن رشد ، وهو فيلسوف الأندلس الأول ، كان إلى عهد غير بعيد أعرف لدى قراء العبرية واللاتينية منه إلى قراء العربية .

وغذّى الفكر المسيحى أيضاً بغذاء عربى علماً وفلسفة ، فاتصل مسيحيو المشرق في بغداد والشام ومصر بالمسلمين اتصالاً وثيقاً ، واشتركوا معهم في نشاطهم الفكرى والثقافى ، وكانوا على صلة بالكنيسة الشرقية . والدولة البيزنطية نفسها جار متاخم للعالم الإسلامى ، أخذت عنه ما أخذت

يرغم الخصومة السياسية ، ونقلت منه ما نقلت إلى الغرب (١) . واتصل مسيحيو الغرب ، هم الآخرون ، بالمسلمين اتصالاً مباشراً في الأندلس وصقلية . وقد قضى المسلمون في الأندلس نحو سبعة قرون ، وأقاموا حضارة زاهرة ، وقادوا حركة علمية وفلسفية واسعة . واجتذبت هذه الحضارة كثيرين من أمراء أوروبا ووجهائها ، طلباً للعلاج أو رغبة في الوقوف على مظاهر هذه الحضارة . وسعت بعوث من شباب المسيحيين إلى الأندلس تحصيلاً للعلم والمعرفة (٢) . وفي صقلية عمر المسلمون نحو قرنين ونصف ازدهر فيها العلم والفلسفة ازدهاراً كبيراً ، وعاش مسيحيو الغرب مع المسلمين جنباً إلى جنب ، وأعجبوا بعلوم المسلمين وفلسفتهم (٣) . وإلى جانب هذا الاتصال الشخصي نظمت منذ القرن الثاني عشر الميلادي حركات ترجمة لنقل كنوز الفكر الإسلامي إلى اللغة اللاتينية ، وكانت طليطلة وبلوم من أهم مراكز هذه الحركة ، وقد أشرنا إلى ماترجم من كتب كبار فلاسفة الإسلام (٤) . وهناك نظريات فلسفية مشتركة بين الفكر المسيحي والفكر الإسلامي ، واكتفينا بالإشارة إلى أهمها وإلى بيان مدى تأثير الفلاسفة المسيحيين بمن سبقوهم من الإسلاميين (٥) . وأثبتنا أن ابن سينا وابن رشد كان لهما صوت مرفوع في القرن الثالث عشر ، وهو العصر الذهبي للفلسفة المدرسية (٦) . واستطعنا أن نتحدث عن مذهب سينيوي لاتيني ومذهب رشدي لاتيني أيضاً ، وكان لكل منهما أنصار ومؤيدون (٧) . ولم يقف أثر الفلسفة الإسلامية عند القرن الثالث عشر ، بل امتد إلى القرون التالية ، وكانت جامعة بادوا الإيطالية القلعة الكبرى التي عمر فيها المذهب الرشدي حتى القرن السابع عشر .

وقد زالت الحدود التي كانت تفصل بين القرون الوسطى والتاريخ الحديث ؛ وديكارت ، أبو الفلسفة الحديثة ، نشئ في كنف الاسكولائية وعلى تعاليم الكنيسة . وكُشِفَ عن كثير من الجوانب التي تربطه بالفكر المدرسي ، وأصبح من المسلم به أن « الكوجيتو الديكارتي » يلتقي مع برهان « الرجل المعلق في الفضاء » الذي قال به ابن سينا (٨) . وله في حرية الإرادة آراء شبيهة بما قال به المشاعون العرب (٩) . وكشفنا عن أشباه ونظائر أخرى لدى بعض الديكارتيين ، فنظرية وحدة الوجود عند إسبينوزا تكاد تلتقي تماماً مع ما قال به ابن عربي ، وليس بعسير أن

(١) ص ١٦٥ .

(٢) ص ١٦٦ .

(٣) المصدر السابق .

(٤) ص ١٦٨ - ١٧٣ .

(٥) ص ١٧٤ .

(٦) ص ١٧٥ - ١٨٢ .

(٧) ص ١٨٢ - ١٨٣ .

(٨) ص ١٨٢ .

(٩) ص ١٤٩ .

نكشف سر هذا التلاقى (١) . وفكرة التناسق الأزلى التى قال بها ليستزلا تبعد كثيراً عن فكرة الصلاح والأصلح التى قال بها المعتزلة ، ولا عن فكرة العناية التى قال بها المشاءون العرب (٢) . وفى الإمكان الكشف عن نواحي تلاقى أخرى بين الفكر الإسلامى والفكر المعاصر ، وقد أشرنا إلى أمثلة من ذلك (٣) . والمهم أن نصل ماأريد فصله ، وأن نربط الفكر الإسلامى بالفكر الإنسانى عامة . وفى هذا الربط ما يضع الأمور فى نصابها ، ويتزل بالفلسفة الإسلامية المنزلة اللائقة . وقد ألقى عليها فى الخمسين سنة الأخيرة أضواء تمكن من هذا الربط والوصل ، وجدير بنا أن نتابع الكشف عن كنوزها ، وأن نعرف الباحثين بها تحقيقاً ونشراً ، وترجمةً وتأليفاً .

(١) ص ٧٤ - ٧٥ .

(٢) ص ١٤٦ .

فهرس

صفحة

٥	تصدير
٧	مقدمة
٧	الفكر الفلسفى الإسلامى
٨	بيئاته الثلاث
٩	صلته بالأدب والتشريع
١٠	حظه من الدراسة
١٠	التحقيق والنشر
١٤	التأليف
١٧	الترجمة

الباب الأول

٢١	الألوهية
٢٣	الفصل الأول : صدر الإسلام
٢٣	الدعوة الإسلامية
٢٤	التيارات الأجنبية
٢٧	صداها
٢٧	الجعدي بن درهم
٢٧	الجهدي بن صفوان
٢٨	حكم وتقدير

٣٠	الفصل الثاني : السلفيون
٣٠	أوائلهم
٣٢	ابن كلاب
٣٢	ابن حزم

صفحة

٥٦	أبو منصور الماتريدي
٥٧	فكره الألوهية عند الماتريدي
٥٩	حكم وتقدير
٦٠	الفصل الخامس : الشيعة
٦٠	نشأتهم
٦١	أهم فرقهم
٦١	الزيدية وفكرة الألوهية
٦٢	الإثنا عشرية وفكرة الألوهية
٦٤	الإسماعيلية وفكرة الألوهية
٦٦	حكم وتقدير
٦٨	الفصل السادس : المتصوفة
٦٨	أدوار التصوف الإسلامي
٦٩	التصوف السنّي
٧١	فكرة الألوهية
٧٢	الجنيد وتوحيد الشهود
٧٢	ابن عربي ووحدة الوجود
٧٤	ابن عربي وإسبينوزا
٧٥	حكم وتقدير
٧٧	الفصل السابع : الفلاسفة
٧٧	نشأة الفلسفة الإسلامية
٧٩	البرهنة على وجود الله
٧٩	برهنة الكندي
٧٩	برهنة ابن رشد
٨٠	برهنة الفارابي وابن سينا
٨١	الواحد

صفحة

٨١	فكرة الألوهية عند الفارابى وابن سينا
٨٣	حملة الغزالي .
٨٤	— موقف ابن رشد
٨٧	حكم وتقدير .

الباب الثانى

٨٩	حرية الإرادة .
٩١	حرية الإرادة فى الفكر الإسلامى .

٩٢	الفصل الأول : نشأة المشكلة .
٩٣	مظانها فى الكتاب والسنة .
٩٦	التيارات الأجنبية .
٩٨	أوائل ممثلى الجبر والاختيار .
٩٩	معبد الجهنمى .
٩٩	غيلان الدمشقى .
١٠٠	الجهنم بن صفوان .
١٠١	حكم وتقدير .

١٠٢	الفصل الثانى : المعتزلة .
١٠٣	حرية الإرادة والعدل الإلهى .
١٠٤	خلق الأفعال .
١٠٦	الاستطاعة .
١٠٧	التولد .
١٠٩	الخوارج .
١١١	حكم وتقدير .

١١٣	الفصل الثالث : الأشاعرة والماتريدية .
١١٣	المدرسة الأشعرية
١١٥	أبو الحسن الأشعرى ونظرية الكسب

صفحة

١١٨	موقف الباقلاني وإمام الحرمين من هذه النظرية
١٢١	فخر الدين الرازي وحرية الإرادة
١٢٣	المدرسة الماتريدية
١٢٣	أبو منصور الماتريدي وحرية الإرادة
١٢٤	أتباعه
١٢٥	الحنابلة والكرامية
١٢٨	محمد عبده
١٢٩	حكم وتقدير

١٣١	الفصل الرابع : المتصوفة
١٣٢	العوامل التي أثرت في التصوف الإسلامي
١٣٢	المؤثرات الداخلية
١٣٤	المؤثرات الخارجية
١٣٧	الحقيقة والشريعة
١٣٩	إرادة العبد وإرادة الرب
١٤٢	حكم وتقدير

١٤٣	الفصل الخامس : الفلاسفة
١٤٣	الكندي
١٤٤	الفارابي
١٤٥	ابن سينا
١٤٧	ابن رشد
١٤٨	حكم وتقدير

الفلسفة الإسلامية والنهضة الأوربية ١٥١

الفصل الأول : خصائص الفلسفة الإسلامية ١٥٤

فلسفة دينية روحية ١٥٤

فلسفة عقلية ١٥٦

فلسفة توفيقية ١٥٨

فلسفة وثيقة الصلة بالعلم ١٦٠

الفصل الثاني : انتقالها إلى الغرب ١٦٤

الانصال الشخصي ١٦٤

الترجمة ١٦٦

ما ترجم من الكتب الفلسفية ١٦٨

الفصل الثالث : أثرها ١٧٥

الوجود والماهية ١٧٧

نظرية المعرفة ١٧٨

النفس ١٨١

حكم وتقدير ١٨٤

خاتمة ١٨٦

١٩٧٦/٢٤٨٦	رقم الإيداع
ISBN ٩٧٧ - ٢٤٦ - ١٧٢ - ٢	التوقيع الدولي

١/٧٥/١٦٤